اللمع

في أصول الفقه

للإمام أبي إسحق إبراهيم بن علي الفيروزابادي الشيرازي رحمه الله
(٣٩٣ - ٤٧٦ هـ)

وعليه

الوجيز في شرح اللمع

تأليف
عبد القادر الخطيب الحسني

دار عالم قريش

اللُّمَع

في أصُول الفِقهِ

وَعليه

الوجيز في شرح اللمع

شركة عالم قريش
للطباعة - والنشر - والتجارة

اسم الكتاب	اللمع في أصول الفقه وعليه الوجيز في شرح اللمع
اسم المؤلف	الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزابادي الشيرازي
اسم الشارح	عبد القادر الخطيب الحسني
الرقم الدولي	978-625-97610-0-8
رقم الطبعة	الطبعة الأولى
تاريخ النشر	١٤٤٦هـ-٢٠٢٤م
رقم الإصدار	(١١)

AALİM KURAYSH
BASIM YAYINCILIK TİCARET LIMITED ŞİRKETİ



توزيع



0096181932019

لبنان - بيروت

rkalarabi.2018@gmail.com





aalim.quraysh@gmail.com

اللُّمَع ﷾

في أصول الفقه

للإمام أبي إسحق إبراهيم بن علي الفيروزاباذي الشيرازي رحمه الله

(٣٩٣ - ٤٧٦ هـ)

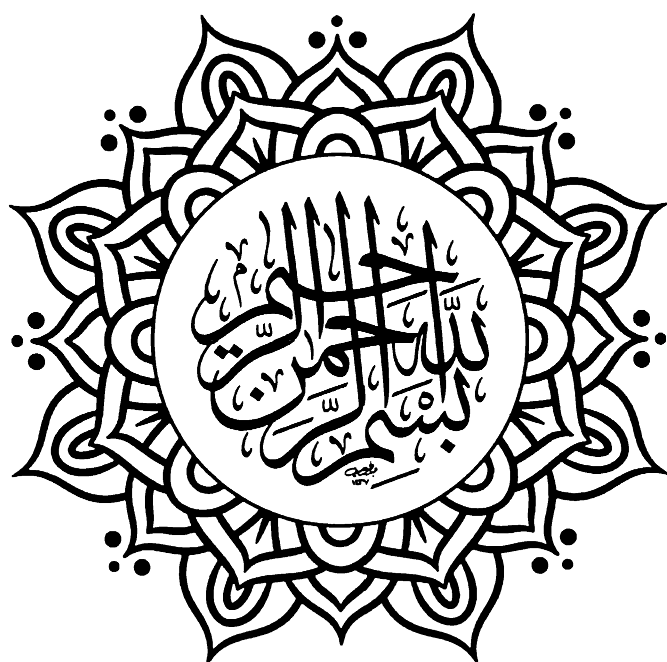
وعليه

الوجيز في شرح اللمع

تأليف

عبد القادر الخطيب الحسني

دار عالم قريش


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الشرح

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علَّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، خيرة الله مِن خلقه، وصفوته من أنبيائه، النبي العربي القرشي، سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فقد أكرمني الله تعالى بتحقيق كتاب اللمع في أصول الفقه للإمام الفقيه الأصولي النظّار الشيخ أبي إسحق الشيرازي الشافعي رضي الله عنه وأجزل مثوبته، عن نسخ خطية عديدة، بعضها نسخ في حياة الشيخ، وكان شرحه الجليل على اللمع أحدَ المصادر الرئيسية التي رجعت إليها في التحقيق، وصدرت طبعة الكتاب عن دار الحديث الكتانية ببيروت عام (١٤٣٤هـ)، وأرجو أن تكون هذه الطبعة أصحَّ طبعات الكتاب، وأقربَ ما يكون إلى الصورة التي تركه الشيخ رضي الله عنه عليها.

وقد كنت أمنِّي النَّفسَ منذ زمن بعيد عندما كنت أدرِّس هذا الكتاب النافع المبارك لطلاب العلم الشريف في دمشق الشام، في معهد التهذيب والتعليم وغيره، أن يكرمني الله تعالى بشرحه شرحًا وسطًا، يقرب معانيَه للطالبين، ويبين ما فيه من فوائد وفرائد، وأسلوبٍ علمي عالٍ أحلَّته هذه المكانة المتميزة لدى طلاب الفقه وأصوله منذ عصر مؤلفه إلى زمننا هذا.

هذه المكانة التي تبرز أصول الفقه على حقيقته عند الفقهاء، وتبعده عن أن يُصادر مِن قبل المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه وأصوله، كما عبر عن ذلك الإمام ابن السمعاني رحمه الله في أول كتابه قواطع الأدلة.

ولما عدت بعد ذلك إلى قراءة شرح اللمع للشيخ أبي إسحق قراءةً واعية متفحِّصة رأيت في تضاعيفه مِن الكنوز النفيسة والجواهر الغالية ما لا يجوز الإعراض عنه والاشتغال بغيره، إلا أنَّ أكثرها مخبوءٌ لا يعلم به كثير مِن الطالبين، مستورٌ ضمن المجادلات الطويلة والردود الكثيرة التي أوردها الشيخ لتحقيقِ مسائل الكتاب والجوابِ عمّا اعتُرض عليه منها. ورأيتُ في النسخة المطبوعة مِن هذا الشرح من الأغلاط والتحريفات ما هالتني كثرتُه، وأيقنت بوجوب إعادة تحقيقه مرة أخرى على يد محقق خبير مارس هذا العلم تعلُّمًا وتعليمًا، زمنًا طويلًا خبر فيه عبارات مصنفيه وأدرك مراميَهم.

وقد انبعثت مني الهمَّة لكتابة شرح وجيز على اللمع، أودعت فيه غُرر شرح الشيخ، ونفائس تحقيقاته وحاولت فيما أوردته الحفاظ على عبارته العالية المحكمة، وربما نقلت بعض نصوصه بعباراتها، قائلا في أولها: **قال الشيخ**. وأضفت إلى ذلك فوائد كثيرة وتحقيقاتٍ مهمّةً مِن نفائس كتب الأصول الجامعة، كالبحر المحيط لبدر الدين الزركشي، وقواطع الأدلة لابن السمعاني، وشرح تنقيح الفصول للقرافي رحمهم الله، وغيرها من المصنفات، مع العناية بنقل نصوص الإمام الشافعي الأصولية من مختلف كتبه، وتحقيق ما أشكل منها.

وقد مهدت للشرح بمقدمات وجيزة بين يديه لا بد منها:

أولها: في ترجمة إمام المذهب، محمد بن إدريس الشافعي ﷺ، حاولت فيها تحقيق المراحل الزمنية لحياته العلمية الفذَّة، مما تعدَّدت فيه الروايات وتعارضت، ولم أورد فيها ما رُوي من فضائله ومناقبه الكثيرة، لشهرتها من جهة، واستغنائه عنها بما أحلَّه الله من المكانة وحباه من المنزلة من جهة أخرى.

ثانيها: في ترجمة الشيخ الإمام النظَّار أبي إسحق الشيرازي.

ثالثها: في موضوع علم الأصول، واستمداده، وعلاقته بالعلوم الأخرى، مما لم يتعرض له الشيخ.

رابعها: في تاريخ علم الأصول، وطرائق تدوينه، حقّقت فيها بعض القضايا الملتبسة، ودفعت بعض الأوهام السائدة عند بعض المتأخرين من المصنفين.

خامسها: في أهمية كتاب اللمع خاصة، ومصنفات الشيخ الأصولية عامة، وسبب إعراض بعض الأصوليين المتأخرين عنها.

سادسها: في معالم مذهب الشافعي وطريقته في الاجتهاد إجمالًا.

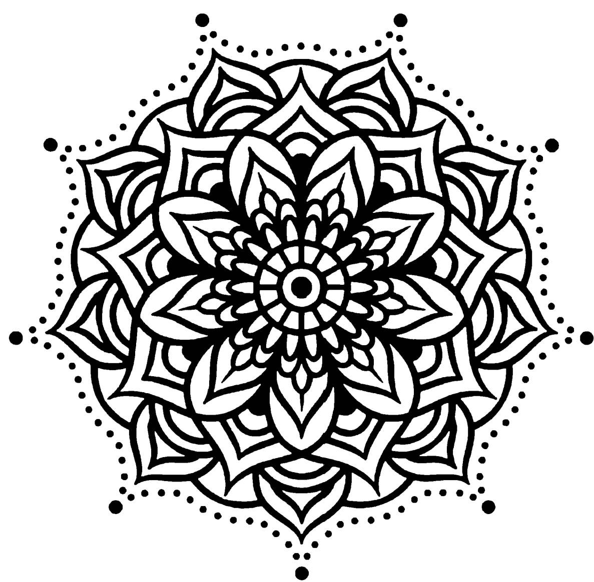
وأسأل الله تعالى أن ينفع بهذا الشرح كما نفع بأصله، إنه أقرب مسؤول، وبالإجابة جدير، نعم المولى ونعم النصير.

وكتب

عبد القادر الخطيب الحسني

الدوحة ١٤٤٥هـ





المقدمة الأولى

في ترجمة الإمام الشافعي رضي الله عنه (١)

---

(١) كتب في ترجمة الإمام ومناقبه عشرات الكتب، المفردة والمشتركة مع تراجم أخرى، وهي على قسمين: مسندة الأخبار، ومرسلة أو معلقة، والمصادر المهمة من القسم الأول ما عرف أصحابه بالدقة والتحري ونقد الأسانيد، ومن القسم الثاني ما عرف أصحابه بالتحقيق والتمحيص:

فمن الأول: مناقب الشافعي لزكريا بن يحيى الساجي (٣٠٧هـ) وآداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ) ومناقبه للحافظ ابن حبان البستي (٣٥٤هـ) ومناقبه لمحمد بن الحسين الآبري (٣٦٣هـ) وفضائله للحاكم أبي عبد الله النيسابوري (٤٠٥هـ) ومناقبه لأبي نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) وترجمته له في حلية الأولياء، ومناقبه للحافظ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) وهو أوسعها جمعًا، لكنه أورد فيه ما يصح وما لا يصح!! وترجمته له في المدخل إلى السنن، وترجمته للخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) في تاريخ بغداد، وترجمته في الانتقاء، لابن عبد البر القرطبي المالكي (٤٦٣هـ) وترجمته للحافظ ابن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ) في تاريخ دمشق.

ومن الثاني: مناقبه للفخر الرازي (٦٠٦هـ) وفيه أخبار باطلة، وترجمته للنووي (٦٧٦هـ) في مقدمة المجموع، وفي تهذيب الأسماء واللغات، وترجمته للحافظ الذهبي (٧٤٨هـ) في سير النبلاء، وفي تاريخ الإسلام، وفي العبر، وترجمته للتاج السبكي (٧٧١هـ) في الطبقات الكبرى، ومناقبه لابن كثير (٧٧٤هـ) وتوالي التأنيس بمعالي ابن إدريس للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) وهو أجلها في التمحيص والتحقيق.

ومما كتب في هذا العصر: الشافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه، للشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ)، والإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، لعبد الحليم الجندي، والشافعي ←

ولادته ونسبه ونشأته:

ولد الإمام بغزة جنوب الشام سنة (١٥٠) للهجرة، وقيل: بعسقلان، وقيل باليمن[١].

وهو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عُبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب[٢].

← فقيه السنة الأكبر، لشيخنا عبد الغني الدقر، وسلسلة الإمام الشافعي، للدكتور خليل ملا خاطر رحم الله الجميع.

(١) والروايات في هذه الأقوال الثلاثة صحيحة من جهة السند، لكن التحقيق هو الأول، ويجمع بينها بأن غزة وعسقلان متقاربتان، وكانت عسقلان مدينة وغزة قرية من ضواحيها، فذكر غزة لبيان الخصوص، وذكر عسقلان لبيان العموم، وقيل: إنه ولد بغزة ثم حمل إلى عسقلان، كما صرحت به إحدى الروايات.
أما القول الثالث فقد تأوله البيهقي في المدخل، والحافظ الذهبي بأن المراد باليمن القبيلة، أو هو وهم من الراوي، وهو أحمد بن عبد الرحمن بن وهب.
وأما ما ذكر في بعض كتب التراجم المتأخرة، من أنه ولد بمنى فلا أصل له، والظاهر أن كلمة (منى) محرفة عن (اليمن).

(٢) ويجتمع نسبه مع النبي ﷺ في عبد مناف، ولم يختلف في نسب الشافعي، ولم ينازع فيه أحد من المتقدمين، حتى نبت بعض متعصبة المذاهب المتأخرين فزعم أن شافعًا جد الشافعي كان مولى لأبي لهب، فطلب من عمر أن يجعله من موالي قريش فامتنع، ثم طلب من عثمان فأجابه، وقد ظهرت هذه الفرية بعد ذلك بزمن في كتاب سماه مؤلفه مسعود بن شيبة الحنفي كتابَ التعليم، وقد قال عنه الحافظ ابن حجر في لسان الميزان (٧٦٩٣): «مجهول لا يعرف عمَّن أخذ العلم ولا من أخذ عنه، له مختصر سماه التعليم، كذب فيه على مالك وعلى الشافعي كذبًا قبيحًا، فيه ازدراء بالأنبياء». ←

وجده المطَّلب بن عبد مناف أخو هاشم جد النبي ﷺ، وعليه يقال: هو ابن عم المصطفى ﷺ، ويُنسب إليه أيضًا فيقال: المطَّلبي.

والمطَّلب هو الذي ربى ابن أخيه هاشم شيبة جد النبي ﷺ، وقدم به من المدينة بعد وفاة هاشم بالشام، من عند أخواله بني النجار إلى أعمامه بمكة، فدعي عبدَ المطلب.

وكان المطلب وهاشم شقيقين متصادقين، ومن حب المطلب لأخيه هاشم سمّى أحد أبنائه هاشمًا، وزوَّجه من ابنة عمه الشفاء ابنة أخيه هاشم، وهو جد الشافعي، واستمرت المصادقة بين أولادهما في الجاهلية والإسلام. ولما حاصرت قريش النبي ﷺ وبني هاشم في الشِّعب دخل معهم بنو المطلب مسلمُهم وكافرهم، ولذلك جعل النبي ﷺ لهم نصيبًا من خمس ذوي القربى، وقال: «إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيءٌ واحد»[1] وحجَب عنه سائر بني عبد مناف، وهم بنو عبد شمس، وبنو نوفل.

وجده عبدُ يزيد بن هاشم كان يقال له المحض؛ أي: الخالص من القذى؛ لأن أمه

← **قلت**: وسواء أكان مؤلف هذا الكتاب الذي وصفه ابن حجر بالمجهول معلومًا عند غيره من المترجمين أم لا، فهذا لا يفيد شيئًا في التدليل لصحة هذا الافتراء المفضوح، الذي ما حمل قائله عليه إلا الحقد الدفين على الإمام المطلبي، الذي جدد الله به الدين على رأس المئة الثانية للهجرة. وقد أذاع هذه الفرية في هذا العصر وردَّدها من جديد معتمدًا لها في بعض كتبه، ومتبرئًا منها في بعض تعليقاته الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي، غفر الله له، فكان لزامًا التحذير منها، ولا أجد في حال هؤلاء أصدق من قول الشاعر:

كناطحٍ صخرةً يومًا ليوهنَها فلم يَضِرْها وأوهىٰ قرنَه الوَعِل

(١) فيما أخرجه البخاري (٣١٤٠) من حديث جبير بن مطعم.

الشفاء بنت هاشم بن عبد مناف، وله صحبة على قول[١]، ومن ولده ركانة الذي صارع النبيَّ ﷺ.

وجده عُبيد بن عبد يزيد، له صحبة أيضًا على قول[٢].

وجده السائب بن عبيد كان مِن أسرى المشركين في معركة بدر، وقد فدى نفسه، ثم أسلم، وله صحبة[٣]، وكان يشبه بالنبي ﷺ، وهو والد عبد الله بن السائب والي مكة.

وجده شافع بن السائب الذي يُنسب إليه لقي النبي ﷺ وهو مترعرع، وله صحبة[٤].

وجده عثمان بن شافع، هو الذي عارض أبا العباس السفاح لما أراد إخراج بني المطلب من الخمس، وقام في ذلك حتى ردَّه إلى ما كان عليه زمن النبي ﷺ.

وجده العباس بن عثمان من رجال سنن ابن ماجه، له رواية عن عمر بن محمد بن الحنفيه، وعنه ابنه محمد، قال الحافظ في التقريب (٣١٧٩): «ولا يعرف حاله»؛ أي: مِن حيث رواية الحديث.

ووالده إدريس خرج من الحجاز إلى الشام لأمر كرهه[٥]، فولد له محمد، ثم

---

(١) الإصابة لابن حجر (٥٢٨٥).

(٢) الإصابة لابن حجر (٥٣٦٢).

(٣) الإصابة لابن حجر (٣٠٧٤).

(٤) الإصابة لابن حجر (٣٨٤٤).

(٥) ولم تفصح عنه الروايات المنقولة، لكن القرائن الزمنية للوقائع الجارية تشير إلى أن خروجه كان لأمر يتعلق بموقف آل البيت من استيلاء العباسيين على الخلافة، بعد أن كانت الدعوة إلى آل علي بن أبي طالب، فتسبب ذلك بملاحقة كثير من القرشيين، وقطع حقوقهم المالية من خمس الخمس.

مات، وكان قليل ذات اليد.

وأمه مِن الأزد، قبيلة من اليمن، كانت تسكن الحجاز قرب مكة[١]، وقد توفي أبوه وهو صغير، فحملته أمه وعمره سنتان مِن جنوب الشام إلى جنوب الحجاز حيث قومها[٢]، ثم جهزته أمه إلى مكة بعد ذلك لئلا يضيع نسبه، وله نحو عشر سنين، فنشأ بها، ودفعته أمه إلى علماء مكة، فحفظ القرآن صغيرًا، وكان يقوم مقام المعلم في غيبته، ثم طلب الشعر والأدب وأقام فترة يتنقل في البوادي، واختلف خصوصًا إلى مضارب بني هذيل، فشبَّ على الفصاحة، والفتوة، والرماية، والشعر[٣].

ثم أقبل في مرحلة لاحقة[٤] على التفقه وطلب العلم وسماع الحديث، وكان فقير الحال، لا يجد ما يكتب عليه إلا العظم، والظاهر أنه لم ينقطع عن الاختلاف إلى

---

(١) وقيل: أمه هاشمية من نسل الحسن، وقيل: من نسل الحسين، ولم يثبت ذلك.

(٢) على رواية ابن أبي حاتم عن أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، وقيل: بل حملته أمه إلى مكة مباشرة، على رواية أخرى عنده عن عمرو بن سواد.

(٣) أخرج الخطيب البغدادي في تاريخه (٤٠٤) عنه أن إقامته في البوادي كانت عشرين سنة، وهذا بعيد، وقيل: عشر سنوات، وهذا هو المتجه مع مراحل سيرة حياته، والظاهر أن إقامته في البوادي لم تكن متصلة، فقد بدأت وهو صغير على عادة أهل المدن في تربية أبنائهم بالبوادي لاكتساب صحة الأجسام، وفصاحة الألسنة وتجنب أوبئة الحواضر، ثم امتدت على فترات متقطعة إلى بلوغه سن الشباب.

(٤) يدل لذلك رواية أخرجها عنه أبو نعيم، لما سمعه رجل من الحجَبة يتمثل بالشعر وهو قادم من البادية، فنصحه أن يتفقه، فأقبل على الفقه والحديث.

البوادي بين فينة وأخرى[1].

وقد بلغ من معرفته بالشعر أنْ قال إمام اللغة والأدب عبد الملك بن قريب الأصمعي (٢١٥هـ): «صحَّحتُ أشعارَ الهذليِّين على فتىً مِن قريش يدعى محمدَ بن إدريس»[2]. وروى الساجي عن الأصمعي أنه قرأ شعر الشنفري على الشافعي بمكة، ثم أخذها العباس بن الفرج الرياشي[3] عن الأصمعي عنه[4].

وبلغ من معرفته بالفقه أن أجازه شيخه مسلم بن خالد بالفتوى وسنه نحو الثامنة عشرة[5].

وأهم شيوخه في مكة:

١ ـ مسلم بن خالد، أبو خالد، مفتي مكة (١٧٩هـ)، المعروف بالزَّنْجي لشدة شقرته، في الفقه.

٢ ـ وسفيان بن عيينة، أبو محمد (١٩٨هـ) إمام الحجاز في الحديث والفقه.

---

(١) على ما أخرج الآبري عن الربيع بن سليمان عنه أنه خرج عن مكة بعد أن بلغ، ولزم هذيلًا في البادية يتعلم كلامها ويأخذ اللغة، وكانت أفصح العرب.

(٢) مناقب الشافعي للبيهقي: (٢/ ٤٤).

(٣) راوية الأدب والشعر (٢٥٧هـ).

(٤) مناقب الشافعي للبيهقي: (٢/ ٤٧).

(٥) على ما روى ابن بنت الشافعي عن مسلم بن خالد. وقيل: في نحو الخامسة عشرة، على ما روى ابن أبي حاتم عن الربيع عن الحميدي عن مسلم بن خالد. والرواية الأولى أوفق مع تسلسل أحداث حياته، وقد استبعد الخطيب البغدادي سماع الحميدي من مسلم. على أن ذكر السن في الروايتين للتقريب وليس للتحديد.

٣ ـ وإسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين، أبو إسحق، المشهور بالقسط (١٧٠هـ) في القرآن، أخذ عنه قراءة ابن كثير، وهو أحد رواتها، قال الذهبي: وهو آخر مَن قرأ على ابن كثير.

٤ ـ وسعيد بن سالم، أبو عثمان المكي القدَّاح (بعد ١٩٠هـ) من فقهاء مكة.

٥ ـ وداود بن عبد الرحمن العطار (١٧٤هـ).

٦ ـ وعبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي روَّاد (٢٠٦هـ) وكان أعلم أصحاب ابن جريج به.

٧ ـ وعبد الله بن الحارث المخزومي المكي، من أصحاب ابن جريج.

وبعدها تجهَّز للرحلة إلى المدينة للأخذ عن الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) إمام دار الهجرة، وقد قارب العشرين[1]، بعد أن حفظ الموطأ بمكة، فقرأ عليه فأعجبته

---

(١) وهي رواية أبي نعيم عن الربيع عنه، وهذا هو المتجه.
وروى الحاكم من طريق علي بن عبد الرحمن المصري المعروف بعِلان: أنه رحل إليه صغيرًا في الثالثة عشرة من عمره، وذكر ذلك النووي في كتبه، واعتمده الشيخ زاهد الكوثري، وهذه الرواية مخالفة لتسلسل وقائع حياة الإمام من جهة، ولما ورد من عدة روايات في طريقة خطابه لمالك ومراجعته له، من جهة أخرى، مما يبعد معه أن يكون حينها في الثالثة عشرة.
وقد أخرج الآبري أن الشافعي سأل مسلم بن خالد أن يكتب له إلى مالك فكتب له. قلت: وهذا بعد أن أجازه بالفتوى وهو في نحو الثامنة عشرة.
وذكر الساجي عن الربيع أن الشافعي بعد أن حفظ الموطأ دخل على والي مكة، وأخذ كتابه إلى والي المدينة، ثم ذهب إلى المدينة، ودفع والي المدينة الكتاب إلى مالك فرماه وقال: «يا سبحان الله! وصار علم رسول الله يؤخذ بالرسائل، فتقدم إليه الشافعي وقال: أصلحك الله ←

قراءته، فتحمَّله عنه، وحظي عنده لما رأى من ذكائه ونباهته. وأقام في المدينة مدة قدرها بعضهم إلى وفاة مالك سنة (١٧٩هـ) ولا يوجد دليل على ذلك، إلا أن إقامته بالمدينة لا بد أنها طالت مدة مكنته من الأخذ والرواية عن شيوخه المدنيين فيها. وروى البيهقي عن الساجي أن الشافعي ما وضع كتب خلاف مالك فيما بعد حتى بلغه أن بعض الفقهاء بالأندلس كان يقال لهم: «قال رسول الله ﷺ، فيقولون: قال مالك»، وكان يقول: «استخرت الله تعالى في ذلك سنة»[١].

وقد أخذ في المدينة أيضًا عن:

١ ـ إبراهيم بن سعد القرشي الزهري، أبي إسحق (١٨٣هـ) وهو من شيوخ البخاري ومسلم[٢].

٢ ـ وإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، المدني، مولى بني أسلم (١٨٤هـ)[٣].

← إن مِن قصتي كذا وكذا...».

وفي رواية ابن أبي حاتم عن الربيع عنه: «أنه قدم على مالك وقد حفظ الموطأ، فقال له: إني أريد أن أسمع منك الموطأ، فقال: اطلب مَن يقرأ لك، فقلت: لا، عليك أن تسمع قراءتي، فإن سهل عليك قرأت لنفسي، قال: فأعاد فأعدت..».

وفي رواية أبي نعيم عن الربيع عنه أنه أتى مالكًا وسنه تسع عشرة، فذكر مثله. ومجموع هذه الروايات يرجح هذا القول.

(١) وروى من طريق الحسن بن رشيق أن الشافعي قال: «قدمت مصر ولا أعرف أن مالكًا يخالف أحاديث رسول الله ﷺ إلا ستة عشر حديثًا، فنظرت فإذا هو يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل».

(٢) وبلغت مكانته عنده أن كان هو الذي استأذن لابن وهب في الدخول عليه، على ما روى ابن أبي حاتم عن حرملة عنه.

(٣) وقد وثقه الشافعي في الرواية على الرغم مِن ترك أكثر المحدثين للرواية عنه، واتهام بعضهم ←

٣ ـ وأبي محمد، عبد العزيز بن محمد الدراوردي (١٨٧هـ).

٤ ـ ومحمد بن إسماعيل بن أبي فديك المدني (٢٠٠هـ).

٥ ـ وعبد الله بن نافع الصائغ صاحب ابن أبي ذئب (٢٠٦هـ).

وبعد تحصيله في المدينة وروايته عن شيوخها رجع الشافعي إلى مكة[1] ثم رحل إلى اليمن في عملٍ لبعض الولاة[2]، وكان ذهابه إلى صنعاء، وقد حمدت سيرته، وارتفع ذكره، وأخذ حينها عن:

١ ـ مُطرِّف بن مازن الكناني الصنعاني، أبي أيوب، الفقيه قاضي صنعاء (١٩١هـ).

٢ ـ وهشام بن يوسف، أبي عبد الرحمن، قاضي صنعاء (١٩٧هـ).

٣ ـ وعمرو بن أبي سلمة، التِّنِّيسي، أبي حفص، صاحب الأوزاعي إمام أهل الشام (٢١٤هـ).

← له بالكذب، لأنه كان قدَريًّا، وكان الشافعي يقول: «**لأن يخرَّ إبراهيم من بعد أحبُّ إليه مِن أن يكذب، وكان ثقة في الحديث**». وقد انتقده شيخه إبراهيم هذا لاشتغاله مع والي اليمن، واشتد عليه في ذلك.

(١) وروى أبو نعيم أنه جاء إلى مصعب الزبيري فكلمه أن يكلم بعض الطالبيين أن يعطيه شيئًا لشدة فقره، فكلمه فقال: تكلمني في رجل كان منا فخالفنا إلى غيرنا، ينقم عليه أخذه عن مالك، ثم ذكر خروجه لليمن...

(٢) وقد روي في سبب ذهاب الشافعي إلى اليمن روايتان:
أولاهما: أنه ذهب من مكة للعمل مع بعض الولاة، التماسًا للرزق، لقلة ذات يده.
وثانيتهما: أنه ذهب مبعوثًا من قبل الرشيد بإشارة محمد بن الحسن لجباية الخراج، ومقتضى هذه الرواية أنه جاء بغداد أولًا قبل المحنة ثم رد إليها محمولًا مقيدًا، وهذا بعيد، تدفعه الروايات الصحيحة في سيرته.

٤ ـ ويحيى بن حسان التِّنِّيسي، أبي زكريا، صاحب الليث بن سعد إمام أهل مصر (٢٠٨هـ).

وكان يعود إلى موطنه مكة بين الفينة والأخرى، ثم في فترة لاحقة ولي نجران مِن أعمال اليمن، وحكم فيها في الظلامات، فحقد عليه بعض مَن حكم عليه، وعملوا في أمره حتى وُشي به إلى هارون الرشيد ضمن جماعةٍ مِن أهل البيت من آل علي بأنهم يريدون الخروج عليه.

وروى أبو نعيم أن الذي وشى به مطرف الكناني قاضي صنعاء، فبعث إلى حماد البربري[١] والي مكة واليمن لهارون الرشيد فأوثقه بالحديد، وروى الساجي أن الذي كتب إلى الرشيد هو حماد البربري[٢].

فحُمل من اليمن إلى الرقة مصيف الخليفة مقيَّدًا[٣]، وقيل: حمل إلى بغداد أولًا ثم إلى الرقة، وقيل: إنه حُمل مِن مكة، وذلك سنة مئة وأربع وثمانين[٤].

وعرض على هارون، بعد ما كاد يُقتل، فسأله فأجابه فانتبه هارون لفصاحته وعلمه، وكان بقربه قاضيه في الرقة محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، فأمره بالعناية بشأن الشافعي[٥].

---

(١) ولي مكة واليمن لهارون سنة (١٨٤هـ) كما ذكر ذلك الطبري في تاريخه. وكان ظلومًا غشومًا.

(٢) ولا تنافي بين الروايتين، أن يكون مطرف كتب إلى حماد، وكتب حماد إلى الرشيد.

(٣) ولعل هذا هو الراجح، فقد كان محمد بن الحسن قاضي الرشيد بالرقة، ولم يكن قاضيه ببغداد.

(٤) وهي السنة التي ولى فيها هارون الرشيد حمادًا البربري على مكة واليمن، وهو غشوم ظلوم.

(٥) وروى الآبري خبرًا أن محمد بن الحسن حرض الرشيد على الشافعي، وقال عنه الحافظ ←

وبعد انقضاء المحنة أقبل الشافعي على الأخذ عن علماء العراق، من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، وروىٰ عنهم وناظرهم. والظاهر أنه تحول إلى بغداد حاضرة الخلافة[1]، ومكث ببغداد فترة، وكان يُنظر إليه فيها على أنه مِن أصحاب الإمام مالك، ويقال له في المناظرات: «صاحبنا يقول كذا ـ يعنون أبا حنيفة ـ، فماذا يقول صاحبكم؟ ـ يعنون مالكًا ـ».

وأبرز شيوخه في هذه المرحلة:

١ ـ محمد بن الحسن الشيباني، القاضي، الملقب بالصاحب الثاني لأبي حنيفة (١٨٩هـ)[2] وكبير فقهاء العراق في وقته، وله معه مناظرات مشهورة، وروي أنه أخذ

↞ ابن حجر: ليس بثابت.

(١) ولم يلتقِ الشافعي بأبي يوسف يعقوب القاضي صاحب أبي حنيفة؛ لأنه توفي قبل دخوله بغداد بسنتين، على المشهور، وما ذكره عبد الله بن محمد البلَوي في رحلته مِن التقائه بأبي يوسف بحضرة الرشيد وتحريض أبي يوسف الرشيدَ على قتله فكذبٌ مِن البلوي. وقد نص على تكذيبه غير واحد من العلماء، منهم: الحافظ ابن حجر العسقلاني في توالي التأنيس.
ومما يذكر من الأباطيل كذلك ولا يصح: أن الشافعي لما صلى ببغداد بقرب قبر أبي حنيفة ترك القنوت في صلاة الفجر لمكان الإمام!!

(٢) وقد رويت روايات عدة أنه اجتمع أول الأمر مع الشافعي بمكة قبل المحنة، وتعرف إليه وناظره فيها فقطعه الشافعي على الوجهين، على قوله وعلى قول الشافعي، وهذا يدل على تمكن الشافعي من الجدل والمناظرة، كما روي أنه ناظره بالرقة عند حمله إلى الرشيد، ثم ناظره ببغداد، وفي كل تلك المناظرات يظهر عليه الشافعي، **وهذا كله يدل على أن الشافعي ورد العراق فقيهًا متمكنًا، وأن الذي أخذه عن محمد بن الحسن هو رواية كتبه التي فيها فقه أبي حنيفة وأصحابه وأحاديثهم.**

عنه حمل بُخْتيٍّ، وروى ابن أبي حاتم أنه أنفق على كتبه ستين دينارًا، ثم تدبرها ووضع إلى جنب كل مسألة حديثًا، قال: يعني ردًّا عليه.

٣ ـ ووكيع بن الجراح الرؤاسي الكوفي، أبو سفيان (١٩٧هـ).

٣ ـ وإسماعيل بن إبراهيم، أبو بشر، المعروف بابن عُليَّة (١٩٤هـ).

٤ ـ وعبد الوهَّاب بن عبد المجيد الثقفي البصري (١٩٤هـ).

وبعدها بنحو عام رجع إلى بلده مكة، ودرس وحدث فيها، **ومن أصحابه في هذه المرحلة:**

١ ـ عبد الله بن الزبير الحميدي، أبو بكر (٢١٩هـ) وقد صحبه بعدها حتى دخل معه مصر.

٢ ـ موسى بن أبي الجارود، أبو الوليد المكي، روى عن الشافعي كتاب الأمالي، وله مختصر يروى عنه.

وقد لقي الشافعي وسمع منه بمكة وبالمدينة في مواسم الحج كثير من علماء الأمصار، منهم: محمد بن الحسن[١]، وأحمد بن حنبل، وهو الذي دلَّ عليه إسحقَ بن راهويه، والحميدي، وبشر بن غياث المريسي (٢١٨هـ)، وعبد الملك الماجِشون (٢١٤هـ).

وفي عام (١٩٥هـ) قدم إلى بغداد من مكة قَدمته الثانية، ومكث فيها نحو سنتين[٢]،

---

(١) وفي رواية أخرجها الحاكم عن قتيبة أنه اجتمع بمحمد بن الحسن بمكة، وتباريا في الفراسة، وتناظرا في الفقه.

(٢) روى ذلك البيهقي عن الزعفراني. وفي إحدى الطرق أن نزوله كان عنده.

يناظر علماءَها، وفي هذه المرحلة طار صيته، واشتهر أمره، وعرف ببغداد بناصر الحديث، بعد أن كان شهر بذلك بمكة، وظهرت معالم مذهبه الفقهي، **والتفَّ حوله جماعة من المحدثين ببغداد أبرزهم:**

١ ـ الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الله (٢٤١هـ) صاحب المسند المشهور.

٢ ـ وأبو ثور إبراهيم بن خالد، البغدادي الكلبي، الفقيه (٢٤٠هـ).

٣ ـ والحسين بن علي الكرابيسي، أبو علي، الفقيه، المتكلم (٢٤٨هـ).

٤ ـ والحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني، الفقيه (٢٦٠هـ) وهو أشهر رواة كتبه في هذه المرحلة، وقد نزل الشافعي عنده ببغداد.

وألف في هذه المرحلة كتبه القديمة، ومنها: **الحجة**، ومنها **الرسالة الأصولية** القديمة التي أرسل بها إلى عبد الرحمن بن مهدي[١].

وبعدها رجع إلى مكة مجدَّدا فأقام فيها فترة.

ثم رحل إلى العراق (عام ١٩٨هـ) رحلته الثالثة، فأقام فيها بضعة أشهر[٢].

ثم حدثته نفسه بالذهاب إلى مصر والمقام فيها على إثر الفتن التي شبَّت ببغداد، بين الأمين والمأمون، ابني هارون الرشيد وقتل فيها الأمين، فقدمها سنة (١٩٩هـ)[٣]،

---

(١) وأرسلها مع الحارث بن سريج، ولذلك سمي النَّقال.

(٢) روى ذلك البيهقي عن الزعفراني.

(٣) روى ابن أبي حاتم عن بحر بن نصر الخولاني: «أن الشافعي أقدم معه من الحجاز كتب ابن عيينة، وخرج إلى يحيى بن حسان فكتب عنه [يعني: مسائل الليث]، وأخذ كتبًا مِن أشهب فيها مسائل [يعني: لمالك]».

ومعه الحميدي[١]، ونزل فيها على آل عبد الحكم، ودرس وأملى بجامع الفسطاط على أصحابه كتبه الجديدة التي عدل فيها عن بعض أقواله القديمة بالعراق، وبقي فيها حتى وفاته سنة (٢٠٤هـ) بعد أن عانى مِن تعصب بعض أصحاب مالك عليه فيها، وأبرزهم: أشهب بن عبد العزيز (٢٠٤هـ)، ومِن أمراضٍ لازمته، وأنهكت جسمه أشدُّها البواسير.

وروي أنه قدم عليه قبيل وفاته رسول الخليفة المأمون قاصدًا أن يوليه قضاء القضاة ببغداد، فسأل الله تعالى العافية، فتوفي بعد أيام ورسول الخليفة على بابه، رحمه الله رحمة واسعة وجزاه عن الإسلام خيرًا.

وأشهر مَن أخذ عنه بمصر:

١ ـ أبو يعقوب، يوسف بن يحيى البُوَيْطي، وهو أفقه أصحابه، وخليفته في حلقته، وله مختصر مشهور علقه عنه، وقد توفي مسجونًا مقيَّدًا ببغداد في محنة خلق القرآن (٢٣١هـ) رضي الله عنه.

٢ ـ وأبو إبراهيم، إسماعيل بن يحيى المزَني (٢٦٤هـ)، صاحب المختصر المشهور الذي انتشر عنه المذهب.

٣ ـ وأبو محمد، الربيع بن سليمان المرادي (٢٧٠هـ) وهو راوية مجموع كتبه الجديدة المعروف بالأم، وكان مؤذنَ جامع الفسطاط، ويقضي حوائج الشافعي.

---

(١) ويرى بعض المترجمين أن خروج الحميدي معه كان من مكة، ولذلك يقولون: إنه عاد إلى مكة وخرج منها إلى مصر، ويرى الحافظ ابن عساكر الدمشقي أن الشافعي مر في طريقه إلى مصر بأطراف الشام، ولذلك ترجم له في تاريخ دمشق.

٤ ـ وأبو محمد، الربيع بن سليمان الجيزي الأزدي (٢٥٦هـ)[(١)].

٥ ـ وأبو عبد الله، حرملة بن يحيى التُّجِيبي (٢٤٣هـ)، وله مختصر يسمى باسمه.

٦ ـ وأبو موسى، يونس بن عبد الأعلى الصَّدَفي المصري (٢٦٤هـ).

وقد جمعت كتبه الجديدة بكتاب جامع يضمُّها سُمي الأم، يرويه الربيع بن سليمان المرادي، وله مختصرات علَّقها لنفسه كل مِن البويطي، والمزني، وحرملة، يعرف كل منها بالمختصر مضافًا إلى مَن علقه[(٢)].

---

(١) وقد روى الحاكم عنه أنه لازم الشافعي مدة قبل أن يدخل مصر، وأنه سأله عن أهل مصر فقال له: «هم فرقتان:
فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عليه.
وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عليه.
فقال: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعًا، قال الربيع: ففعل ذلك والله حين دخل مصر».
قلت: وهذه الرواية غريبة، وفي ألفاظها ما يتعارض مع ما ثبت عن الشافعي من الإخلاص، وحب انتفاع الناس بعلمه دون أن ينسب إليه.

(٢) ولا خلاف أن هذه الكتب تحوي علم الشافعي وما أملاه على أصحابه أو أمر بكتابته فكتب بين يديه، أو كتبه بنفسه، لكن حصل خلاف من أحد الأدباء المعاصرين وهو الدكتور زكي مبارك فيمن صنف هذه الكتب؛ أي: رتبها ونسقها في مجموعة الأم، هل هو البويطي أو الربيع، اعتمادًا على كلام لأبي طالب المكي في قوت القلوب نقله الغزالي وأقره في الإحياء، ولا يظن بالخلاف أن يتجاوز هذا الحد، لكن عبارة الدكتور مبارك في رسالته التي ألفها بهذا الخصوص، وزعمه أنه يصحح أكبر خطأ في تاريخ التشريع الإسلامي! كان فيها تهويل وإيهام لخلاف المقصود، وأن الأم ليس من تصنيف الشافعي! شأن ألفاظ الأدباء القائمة على المبالغة والإغراب، فكثرت عليه الردود، وصار هدفًا للطعن والتجريح، وكأنه ينكر نسبة مضمون الأم إلى الشافعي، والظاهر أن للبويطي عملًا واضحًا في الترتيب، فهو أفقه أصحاب الشافعي، وخليفته على أصحابه، وهذا يقتضي أن عنده ما ليس عند الربيع من الفقه والرواية؛ لأن الربيع كان على حوائج الشافعي، ←

شعره:

للشافعي أشعار كثيرة غالبها في الحكم والمواعظ، وتصوير أحواله النفسية، ولشعره سلاسة وعذوبة، مع سهولة ووضوح، وعليه رونق وبهاء، يتميز بهما عن شعر غيره، وغالبه مقطوعات صغار، من بضعة أبيات.

ولم يكن ﷺ يعتني بجمعه وروايته عنه؛ لاشتغاله بالفقه، وانصرافه عن الشعر منذ جدَّ في طلب العلم، وإلا لرويت عنه نسخة مضبوطة منه، كسائر ما روى أصحابه عنه، وقد روي بعضه عنه بالسند، وبعضه نسب إليه دون إسناد[1]. ومن شعره قوله:

عليَّ ثيابٌ لو تُباع جميعُها ... بفلس لكان الفلسُ منهنَّ أكثرا

وفيهن نفسٌ لو يُقاس ببعضها ... جميعُ الورى كانت أجلَّ وأخطرا

وما ضرَّ نصلَ السيف إخلاقُ غمدِه ... إذا كان عَضبًا حيثُ وجَّهته برىٰ

فإنْ تكن الأيامُ أزرتْ ببزَّتي ... فكم مِن حسام في غلافٍ تكسَّرا

ومنه:

إنَّ الذي رُزق اليسارَ فلم يُصِبْ ... حمدًا ولا أجرًا لغيرُ موفَّق

» وكانت تفوته بعض الكتب أو المجالس، وقد أشار إلى ذلك في تضاعيف الأم، فلا يبعد أن يكون البويطي عمِل في ترتيب الأم واستكمال كتبه، لكنه لم يتصد للرواية ليُحمل عنه، وذهب إلى قريته في الصعيد، وترك ذلك للربيع الذي اختص بها، وكان مؤذن جامع الفسطاط محط نزول القاصدين لمصر، وهذا معنى إيثار البويطي للخمول والعزلة الذي ذكره مكي بن أبي طالب، رحم الله الجميع.

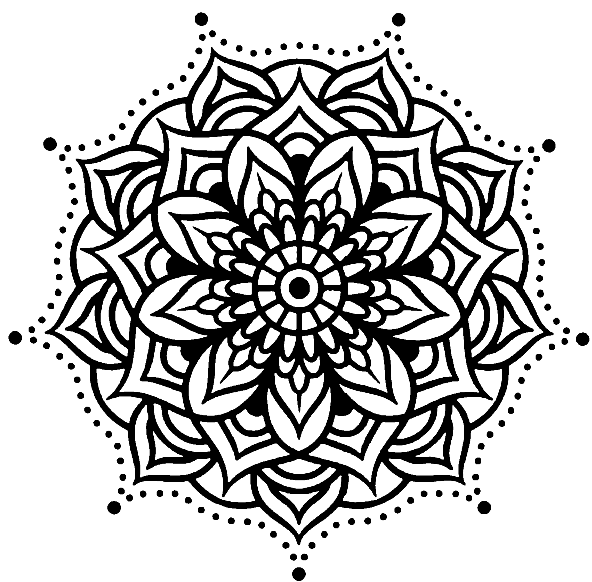
(١) وممن جمع شعره في ديوان الحافظ محمد بن محمد بن المقري (٦٠٠هـ).

فالجَـــدُّ يُـدني كلَّ شـيءٍ شاسـعٍ والجَـــدُّ يفتـح كلَّ بـابٍ مُغلـقِ
وإذا سـمعتَ بـأنَّ محرومًـا أتـىٰ مــاءً ليشــرَبه فغــاض فحقِّــقِ
وإذا سـمعتَ بـأنَّ مجـدودًا حـوىٰ عــودًا فأثمــر في يديــه فصــدِّقِ
وأحـــقُّ خلـــقِ الله بالهـــمِّ امـرؤٌ ذو همَّـــة يُبلـــىٰ بعيـــشٍ ضيِّـــقِ
ومِـن الدليـلِ علـى القضـاء وكونِـه بؤسُ اللبيـبِ وطيبُ عيشِ الأحمقِ

ومنه:

ياراكبًـا قـفْ بالمحصَّـبِ مِـن منـىً واهتـفْ بقاعـدِ خَيْفهـا والناهـضِ
سَـحَرًا إذا فـاض الحجيـجُ إلـى منـىً فيضًـا كمُلتطِـم الفـراتِ الفائـضِ
إنْ كـــان رفضًـــا حـــبُّ آلِ محمـــد فلْيشـــهد الثقـــلان أنِّـــي رافضـــي





المقدمة الثانية

في ترجمة الإمام الشيخ أبي إسحق الشيرازي[1]

اسمه ونسبه ولقبه:

هو: الشيخ الإمام أبو إسحق، إبراهيم بن علي بن يوسف، الفِيروزاباذي الشيرازي، جمال الدين، ويعرف بالشيخ لرؤيا رأى فيها النبي ﷺ وسماه فيها شيخا.

ولد بفيروزاباذ سنة (٣٩٣هـ) على الصحيح، ثم رحل إلى شيراز سنة (٤١٠هـ)، وإليهما ينسب. وكان رحمه الله نحيف الجسم، متوقِّد العينين، عليه دلائل الذكاء والنبوغ.

نشأته وطلبه للعلم وشيوخه:

طلب العلم ببلده فيروزاباذ صغيرًا، وأول مَن علَّق عنه أبو عبد الله محمد بن عمر الشيرازي، ثم أخذ بشيراز عن عبد الوهاب بن محمد بن رامين (٤٣٠هـ)، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله البيضاوي (٤٢٤هـ)، ثم مر بالغَندجان فأخذ عن عبد الرحمن بن الحسين الغَندجاني، ثم قدم البصرة فأخذ عن الخرَزي، ثم قدم بغداد سنة (٤١٥هـ) فأخذ وسمع مِن كثيرين، وأهمهم:

١ ـ طاهر بن عبد الله الطبري، القاضي أبو الطيب، شارح مختصر المزني (٤٥٠هـ)

---

(١) اختصرت هذه الترجمة من مقدمة تحقيقي لكتاب اللمع للشيخ.

وقد تخرج به حتى أذن له بالتدريس بمسجده سنة (٤٣٠هـ)، ثم خلفه في حلقته بعد وفاته.

٢ ـ أبو حاتم القزويني، محمد بن الحسن الطبري (٤١٥هـ) تلميذ القاضي الباقلاني.

٣ ـ أبو علي ابن شاذان، الحسن بن أحمد البغدادي (٤٢٥هـ) محدث العراق.

٤ ـ أبو بكر، أحمد بن محمد الخوارزمي البَرقاني (٤٢٥هـ) إمام الحديث.

٥ ـ أبو القاسم الكرخي، منصور بن عمر البغدادي (٤٤٧هـ) صاحب الغنية.

٦ ـ عبد الوهَّاب بن علي المالكي البغدادي، الفقيه القاضي (٤٢٢هـ).

مكانته العلمية وأقوال العلماء فيه:

بلغ الشيرازي مكانة علمية رفيعة، قلَّ مَن وصل إليها في الفقه الشافعي، والأصول، والخلاف الفقهي والأصولي، والجدل، والمناظرة، وقد انفرد بالإمامة العلمية ببغداد بعد وفاة شيخه أبي الطيب الطبري عام (٤٥٠هـ) وحُملت إليه الفتاوى مِن جميع البلاد، وصارت كتبه عمدةَ المذهب في حياته وما بعدها، ولما بُنيت المدرسة النظامية ببغداد سنة (٤٥٩هـ) طلب إليه افتتاح التدريس بها، فامتنع أول الأمر، ثم أجاب بعد مدة درَّس فيها الشيخ أبو نصر ابن الصباغ.

وقد طبَعت هذه العلوم الشيخ بالمنهجية العلمية العالية، والدقة البحثية البالغة، وهذا ما يظهر في مؤلفاته الأصولية الجدلية ومناقشاته العقلية للمخالفين، بحصر احتمالات كل مسألة ومناقشتها واحدًا واحدًا بأخصر لفظ وأدق عبارة، مما جعله يسود أهل زمنه في المناظرة والجدل، وإن كان كغيره من أئمة الفقه والعقليات في عصره

غير متوسع في علوم النقل والرواية، وربما وقعت في كتبه بعض المرويات الباطلة.

وقد جمع الشيخ إلى العلم والتمحيص، الزهدَ والورع، فكان عالم عصره وزاهده غير مدافَع، وجعل الله له مكانة رفيعة عند الحكام والعامَّة على حد سواء، لكنَّ ورعه الشديد وترفعه عن أخذ أعطيات الخلفاء وجوائزهم ومخصَّصات المدارس سبَّب له عيشة فقيرة لم يتمكن معها مِن الحج والزواج.

تلاميذه:

تتلمذ على الشيخ مَن لا يحصى من طلبة العلم، وبعضهم صار مِن أئمة العلوم في عصره، وأشهرهم:

١ ـ أبو بكر الشَّاشي، محمد بن أحمد، فخر الإسلام (٥٠٧هـ) صاحب المستظهري.

٢ ـ أبو عبد الله الطبري، الحسين بن علي (٤٩٥هـ) صاحب العدة شرح الإبانة للفوراني.

٣ ـ القاسم بن علي الحريري (٥١٦هـ) صاحب المقامات المشهورة.

٤ ـ أبو المظفر البُرُوجردي، شبيب بن الحسين، قاضي بروجرد (٥٣٤هـ).

٥ ـ أبو الحسن العبدري، علي بن سعيد، صاحب مختصر الكفاية في الخلاف (٤٩٣هـ).

٦ ـ أبو الحسن الواسطي، محمد بن علي، وله تعليقات عن الشيخ (٤٩٨هـ).

٧ ـ أبو العباس الجرجاني، أحمد بن محمد، صاحب الشافي والتحرير (٤٨٢هـ).

٨ ـ أبو علي الفارقي، الحسن بن إبراهيم، صاحب الفتاوى (٥٢٨هـ).

٩ ـ أبو العز القلانسي، محمد بن الحسن الواسطي القارئ (٥٢١هـ).

١٠ ـ أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي، صاحب الجدل (٥١٣هـ) وهو الذي تولى غسله.

١١ ـ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، المحدث صاحب تاريخ بغداد (٤٦٣هـ) وقد روى عنه واستمد مِن كتبه في حياته، وأودع قطعًا من كتابه اللمع في كتابه «الفقيه والمتفقه».

١٢ ـ أبو الوليد الباجي المالكي، سليمان بن خلف، صاحب المؤلفات الأصولية (٤٧٤هـ).

١٣ ـ أبو عبد الله الحميدي، محمد بن أبي نصر، صاحب الجمع بين الصحيحين (٤٤٨هـ).

١٤ ـ أبو بكر ابن الخاضِبة، محمد بن أحمد البغدادي (٤٨٩هـ).

١٥ ـ أحمد بن نصر بن حِمَّان الهمَذاني، وهو خاتمة مَن روىٰ عنه.

مصنفاته:

على الرغم من كون الشيخ لا يعد مِن المكثرين في التأليف، إلا أنَّ مؤلفاته صارت مصادر أساسية لا يُستغنى عنها في فنونها، وبعضها انتشر في البلاد، ونقل منه المصنفون في حياته، قال الذهبي: «**وبحسن نيته في العلم اشتهرت تصانيفه في الدنيا**» **وأشهرها:**

أولًا: في الفقه الشافعي، وقد ألف فيه كتابين كانا يعدَّان طيلة قرون عديدة أهم

كتابين في المذهب:

١ ـ **التنبيه**: وهو متن مختصر دقيق العبارة، وصفه الشيخ بقوله: «وهذا كتاب مختصر في أصول[1] مذهب الشافعي ﷺ، إذا قرأه المبتدئ وتصوَّره تنبَّه به على أكثر المسائل، وإذا نظر فيه المنتهي تذكر جميع الحوادث». وله شروح كثيرة.

٢ ـ **المهذَّب**: وهو كتاب مبسوط يورد الأقوال والوجوه، ويذكر الدليل والتفصيل والتعليل، وصار عمدة للتدريس وتقرير المذهب، ومِن أعظم شروحه المجموع للنووي، ومنها البيان للعمراني.

ثانيًا: **الخلاف الفقهي**: ويقصد به المسائل الخلافية بين الأئمة الفقهاء، وله فيه كتابان:

١ ـ **النكت**، في المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة.

٢ ـ **نكت المسائل المحذوف منه عيون الدلائل**، وهو مختصر سابقه.

ثالثًا: **أصول الفقه**: وقد كتب الشيخ فيه ثلاثة كتب جليلة:

١ ـ **التبصرة**: وهو خاص بمسائل الأصول المختلف فيها وأدلتها، ولا نظير له في بابه.

٢ ـ **اللمع**: وهو كتابنا الجليل هذا، وسيأتي الكلام عليه.

٣ ـ **شرح اللمع**: وفيه سجل عظيم للمناقشات الخلافية المستفيضة التي أسست

---

(١) المقصود بالأصول هنا رؤوس المسائل الفقهية في كل باب من أبواب الفقه، وليس أصول الفقه بمعنى الأدلة، أو العلم المعروف، وهذا كان شائعًا في إطلاقات المتقدمين.

قواعد علم الأصول، والظاهر أن الشيخ كان يشرح اللمع عن طريق مجالس الإملاء، وأن له نسخًا متقدمة ومتأخرة، وأن الشرح المطبوع الآن كان على نسخة متقدمة من اللمع.

رابعًا: الجدل: وهو العلم الذي يقتدر به على إبطال قول المخالف وردِّ أدلته، وكان شائعًا في عصر الشيخ، نتيجة المناظرات المذهبية في الفروع والأصول. وله فيه كتابان:

١ ـ الملخص في الجدل.

٢ ـ المعونة: وهو مختصر لطيف للملخص.

خامسًا: العقائد، وللشيخ فيها رسالة مهمة مقتضبة، هي:

الإشارة على مذهب أهل الحق، ذكر فيها العقائد التي يدين بها، وصرَّح بمتابعته للإمام أبي الحسن الأشعري في العقائد التي انتهى إليها، وردَّ على مَن ينسبون إليه ما ليس مذهبًا له، وذلك لما قامت ببغداد الفتنة المشهورة بفتنة ابن القشيري سنة (٤٦٠هـ) **وهذه الرسالة وثيقة تاريخية مهمة تمثل ما كان يراه الشيخ في عصره القولَ المعتمد للإمام أبي الحسن الأشعري في الاعتقاد**، وذلك قبل تأليف الإمام ابن عساكر (٥٧١هـ) رسالته المشهورة: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري».

سادسًا: التاريخ والطبقات، ألف فيها كتابه الشهير **طبقات الفقهاء** دون اختصاص بفقهاء مذهب معين، ليكون الفقيه على دراية بأئمة العلم الذين تُعتبر أقوالهم في انعقاد الإجماع، ويعتدُّ بهم في الخلاف في كل عصر، مِن الصحابة ﷺ فمَن بعدهم في كل بلد، وهو نافع جدًّا على اختصاره.

شعره:

أُثر عن الشيخ بعض الأشعار في مواضيع مختلفة، وبعضها شائع سائر، ومنها قوله:

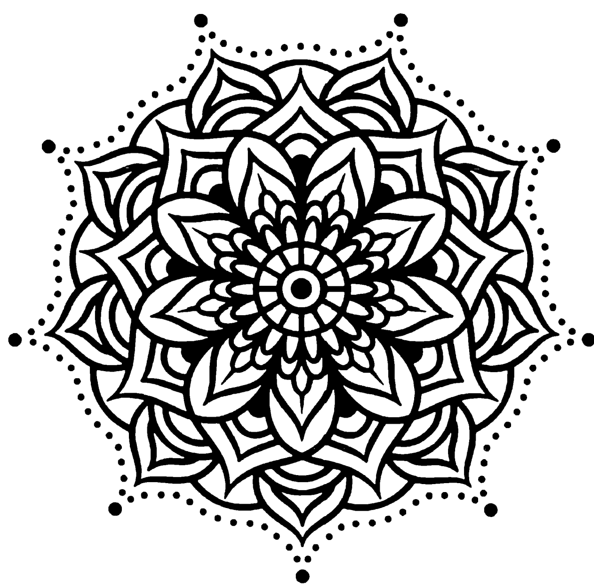
لبسْتُ ثوبَ الرَّجا والناسُ قد رقدُوا ... وقمتُ أشكو إلىٰ مولايَ ما أجِدُ
وقلتُ يا عُدَّتي في كلِّ نائبةٍ ... ومَنْ عليهِ لكشفِ الضُّرِّ أعتمِدُ
أشكو إليكَ أمورًا أنتَ تعلمُها ... ما لي على حملِها صَبرٌ ولا جَلَدُ
وقدْ مَددتُ يدي بالذلِّ مُبتَهِلًا ... إليكَ يا خيرَ مَنْ مُدَّتْ إليهِ يدُ
فلا تَرُدَّنَّها يا رَبُّ خائبةً ... فَبَحْرُ جُودكَ يُرْوي[1] كلَّ مَنْ يَرِدُ

وفاته:

توفي الشيخ إثر عودته مِن سِفارة للخليفة المقتدي بالله إلى نيسابور، في الحادي والعشرين مِن جمادى الآخرة، سنة (٤٧٦هـ) وحضر الصلاة عليه الخليفة، ودفن ببغداد، بمقبرة باب حرب، وصار العزاء به في المدرسة النظامية، رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه عن العلم وأهله خير الجزاء.



(١) بضم الياء، من الفعل الماضي: أروى.



المقدمة الثالثة

في موضوع علم الأصول وتقسيمه واستمداده وعلاقته بالعلوم الأخرى

أولًا: الموضوع:

موضوع العلم هو ما تتمايز العلوم عن بعضها به، وقد حدَّ العلماء الموضوعَ على طريقة المناطقة حدًّا يعسر تصوُّره على كثير من الدارسين المعاصرين، بسبب هجران استخدام المصطلحات المنطقية في العصور المتأخرة، فقالوا: موضوع العلم هو: ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية.

وإذا كان علم الأصول ـ كما سيأتي مفصَّلًا ـ هو: **العلم بأدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستدلال بها**، فإنه يمكننا أن نقول تقريبًا للتعريف: إن موضوع العلم هو ما يُحكم عليه ضمن مباحث العلم، وذلك أخذًا من كون الموضوع في الجملة هو المحكوم عليه، وكون المحمول هو الحكم، وهو يقوم مقام المبتدأ في اصطلاحات النحويين. وعند الإمعان نرى أن الموضوع الذي يشتغل الأصولي بالحكم عليه والبحث عن عوارضه، هو: **الدليل الشرعي الكلي، من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية**.

ومثالًا على ذلك نقول: القرآن الكريم دليل شرعي كلي، ومعنى كونه كليًّا أننا لا نخصُّ بالبحث آية معينة منه، بل نتناول القرآن عمومًا من حيثُ هو كلام الله تعالى،

وهـذا الدليـل الكلـي تعـرِض له عوارض مختلفة، فقد يعرض لـه أن يكون عامَّ اللفظ أو خاصًّـا، مطلقًـا أو مقيَّـدًا، مجمَـلًا أو مفصَّـلًا، بصيغـة الأمـر أو النهـي، وهـذه العوارض أنـواع كليـة أيضًـا مـن الدليـل الكلـي الذي هو القـرآن، بمعنى أننـا لا نقصد أمـرًا ولا نهيًا معينيـن، ولا عامًّـا ولا خاصًّـا بعينهمـا، فالأصولي يبحث في هذه العـوارض الكلية التي عرضـت للدليـل ليتوصـل بهـا إلـى أحـكام كليـة عامة، مثـل: الأمـر المجرد عـن القرائن يفيـد الوجـوب، والنهـي المجـرد عـن القرائـن يفيـد التحريـم، ودلالـة العام علـى أفراده ظنية، ودلالة الخاص على أفراده قطعية، ونحو ذلك من القواعد الكلية التي يستنبطها الأصولي من الدليل الكلي.

وبهذا يحصل التمايز بين علمي الأصول والفقه، فالفقيه غير الأصولي لا يبحث في الأدلة الكلية، ولا فيما تدل عليه من أحكام كلية، كالأصولي، وإنما يبحث في الدليل الجزئي، وما يدل عليه من حكم جزئي[1].

وإذا كان الفقيه مجتهداً في الأصول والفروع بحث في الأمرين، كل في محله، وبنى أحدَهما على الآخر.

ثانيًا: أقسامه:

يتبين من تعريف علم الأصول أنه يقوم على ركنين لا بد منهما:

أولهما: الأدلة المعتبرة.

وثانيهمـا: كيفيـة استنباط الأحكام الشـرعية المرجـوة منهـا، عـن طريـق إعمـال القواعد الكلية.

---

(١) انظر علـم أصـول الفقه، للشـيخ عبد الوهـاب خلاف ﷺ: (ص١٤)، فقد أبـان عن هذا المعنى بجلاء.

والبحث في هذين المطلبين هو حقيقة الأصول، وكل ما عدا ذلك من المباحث فهو **إمَّا** مِن مباحث علوم أخرى لا بد من العلم بها قبل الدخول فيه، كبعض المباحث اللغوية، والعقلية، والكلامية، والفقهية، وتسمى هذه المباحث عند المتقدمين **المبادئ**، لأنها تؤخذ مسلَّمة من علم إلى علم، **وإمَّا** مِن المكمِّلات التي يجر البحث في الأدلة والقواعد إليها، كشروط المجتهد، وحكم الاجتهاد والتقليد. **وإمَّا** من المسائل المقحَمة التي لا فائدة منها فيه، ولا أثر لها في قواعده، كمسألة أصل وضع اللغة.

وقد أفرد بعض العلماء مقدماتٍ أو فصولًا خاصة ببعض المبادئ(١)، حتى لا يقع الخلط بين مباحث العلوم المختلفة ومباحث الأصول الخاصة به، وذكر آخرون مباحثها مختلطة بمباحث الأصول في أبواب شتى، ومع الزمن دخلت بعض المبادئ ضمن أبواب الأصول، وصارت جزءًا منه، كمعظم المباحث الفقهية المتعلقة بالحكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، وضمَّها كتابُ الأحكام.

على أن مصطلح **المبادئ** أطلق عند المتأخرين أيضًا على المباحث التمهيدية العشرة التي تتعلق بكل علم مِن حيث: اسمه، وتعريفه، وموضوعه، وفائدته، وفضله، ونسبته إلى باقي العلوم، واستمداده، وتدوينه، وحكم الشرع في تعلمه.

وقد جعل الإمام الغزالي ﷺ علم الأصول في كتابه المستصفىٰ على أربعة كتب كبرى، سماها الأقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الأصول، وهي:

١ ـ كتاب الأحكام، وسماها الثمرة، لأن استنباطها هو الهدف من علم أصول الفقه.

---

(١) كالمقدمة المنطقية التي أفردها الغزالي أول «المستصفى»، وكالمباحث اللغوية والمنطقية والفقهية التي أفرد ابن جزي الغرناطي لكل منها بابًا في كتابه البديع «تقريب الوصول إلى علم الأصول».

٢ ـ كتاب الأدلة، وهي المثمِر، وشبهها بالشجرة التي ستثمر الثمار التي هي الأحكام.

٣ ـ كتاب قواعد الاستثمار، وهي قواعد الاستدلال أو الاستنباط، التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة، وشبهها بقواعد الزراعة.

٤ ـ كتاب المستثمر، وفيه الكلام عن المجتهد، الذي هو بمثابة الزارع، والشروط التي يجب اجتماعها فيه، ليكون اجتهاده معتبراً، ومباحث الاجتهاد والترجيح بين الأدلة عند التعارض.

وقد سيطر هذا التقسيم إجمالًا على كتب علم الأصول في العصور المتأخرة، فغالب المعاصرين اقتبسوه ومشوا عليه، ومن العلماء الذين مشوا على هذه الطريقة وفصَّلوا فيها من المعاصرين العلامة الشيخ عبد الوهَّاب خلَّاف في كتابه المشهور «علم أصول الفقه»، الذي تميز بسلاسة الأسلوب، ونصاعة البيان، وحسن التقسيم والتبويب، مما جعل أكثر المؤلفين بعده من المعاصرين يحذو حذوَه في تقسيمه وتبويبه، وإن لم يصرحوا بذلك.

ثالثًا: استمداده:

يستمد أصول الفقه قواعده مِن ثلاثة مصادر أساسية، هي: الشرع، واللغة، والعقل.

ولا بد أن ترجع كل قاعدة من قواعده الكلية إلى واحد أو أكثر من هذه المصادر:

فمِن الشرع مثلًا تُعلم حجية الإجماع، ووجوب اتباع أوامر النبي ﷺ، وأفعاله فيما لم يقم عليه دليل الخصوصية، وكذلك قواعد النسخ.

ومن اللغة تُعرف معاني الألفاظ، ككون الأمر المجرد عن القرائن يدل على الوجوب، لأن السيد من العرب إذا قال لعبده: افعل كذا، ولم يفعل فإنه يستحق العقاب، إلا إذا وجدت قرينة على أنه لا يريد منه الوجوب. ومنها تعرف كذلك بعض معاني الدلالات، كدلالة الإضمار والاقتضاء اللغوية، في نحو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ والتقدير: فأفطر فعليه عدة من أيام أخر.

ومن قضايا العقل تُعلم كثير من القواعد، في مباحث القياس، والاستدلال، والاستصحاب، والاستقراء، ومن ذلك مفهوم الموافقة الذي هو باب الأَوْلَى على خلاف فيه، هل مستنده العقل أو اللغة.

وقد يقال: إن بعض القضايا المسلَّمة في الأصول كحجية القرآن، وحجية السنة، تُستمد من علم الكلام الذي يُبرهن فيه على صدق النبوة، وكون القرآن وحيًا مِن الله تعالى، وهي من المبادئ التي تؤخذ مسلَّمةً من علم الكلام إلى علم الأصول، كما أن بعض القضايا الأخرى كمعرفة عوارض التكليف وأحوال المكلف يستمدُّ مِن علم الفقه.

والجواب: أن هذا في الأولى راجع إلى العقل وبراهينه، وفي الثانية إلى الشرع ونصوصه، فلا تعارض مع ما سبق من انحصار الاستمداد في المصادر الثلاثة.

رابعًا: علاقته مع باقي العلوم:

يعد علم الأصول من العلوم الشرعية الكلية التي تستند إلى قواعدها علوم جزئية عدة، وألصقُها به علم الفقه الذي تعدُّ أحكامه وفروعه ثمرة له، كما تدلُّ على ذلك خصوصية الإضافة بينهما، ثم التفسير وشرح الحديث؛ لأن قسمًا مهمًّا مِن قواعد الأصول هي في الحقيقة قواعد للتفسير والشرح للآيات والأحاديث، وهذا ليس

وقفًا على آيات الأحكام وأحاديثها، بل يشمل جميع الآيات والأحاديث.

أما عن علاقته بعلم العقائد والكلام فهي متبادلة، فكل منهما يخدم الآخر مِن وجه، لأن المبادئ الكلامية العقلية تؤخذ مسلَّمة في علم أصول الفقه، كما سلف، لكونها حجج أدلته الأصلية، كما أن فهم آيات العقائد وأحاديثها بعد البرهان على صحة الوحي وصدق الرسول متوقِّف على قواعد الأصول، ويرى الإمام الغزالي في مقدمة المستصفى أن العلم الكلي الوحيد هو علم الكلام، وأن جميع العلوم جزئية بالإضافة إليه، ومنها أصول الفقه، لأنه العلم الأعلى في الرتبة، المتكفل بإثبات المبادئ الدينية كلها. **قلت**: ولا مانع من أن يكون علم الأصول كليًّا من وجه وجزئيًّا من وجه آخر.

وخلاصة القول: أن علم أصول الفقه علم كلي ينظم قواعد الفهم والاستنباط والترجيح في كل ما يتعلق بالنصوص الدينية، بمنطوقها ومفهومها ومعقولها، وهو الناظم للمنهجية العلمية الإسلامية في جميع ميادين الفكر الإسلامي عمومًا، وفي الأحكام الشرعية التكليفية خصوصًا.



المقدمة الرابعة

في تاريخ علم أصول الفقه
ومصنفاته وطرائق التدوين فيه

لا يمكن أن يوجد الفقه مِن غير قواعد الأصول، لأن الفقه يستند إليها ويقوم عليها، فهي كالأساس من البناء، والجذر من الشجرة، لكن هذه القواعد لم تكن مُدوَّنة أول الأمر، كشأن قواعد العلوم جميعًا، وكان أول مَن وفقه الله تعالى وفتح عليه باب التدوين فيها الإمام المجدِّد محمد بن إدريس الشافعي المطلبي (ت ٢٠٤هـ)، وقد ألف في ذلك كتابه الرسالة، التي أرسلها إلى الإمام المحدث عبد الرحمن بن مهدي (١٩٨هـ)، وتعرف بها المحدثون خصوصًا على ما كانوا يجهلونه من أنواع الخاص والعام، والناسخ والمنسوخ، وبيان السنة للقرآن، وغيرها من المباحث التي لم يكن لهم اشتغال بها، وقد تناول بعض المباحث الأصولية أيضًا في كتب أخرى مثل: اختلاف الحديث، وجماع العلم، وإبطال الاستحسان.

وطريقته في الرسالة خاصَّة وكتبه الأخرى عامَّة ربط القواعد الأصولية التي يقررها مع أمثلة فقهية عديدة تندرج تحتها، على طريقة السؤال والجواب بينه وبين محاوره، دون توسع في ذكر الأدلة التي استمدت منها القاعدة، لغوية كانت أو عقلية، وربما ذكر بعض الأدلة الشرعية عليها مع بيان وجه الاستدلال.

وبعد الإمام الشافعي الذي كانت طريقته في الأصول فقهية خالصة، اشتهر عند

المتأخرين فيما بعد تصنيف طرق التأليف في علم الأصول على طريقتين[1]، قالوا هما:

١ ـ طريقة الفقهاء، وقد سمَّاها بعضهم طريقة الحنفية، وهي تقوم على ذكر القواعد الأصولية مع الفروع الفقهية المذهبية المتعلقة بها، وكأن هذه القواعد قد اشتقت من فروع الفقه نفسه، ولذلك فإنها تراعي الاستثناءات الفقهية المختلفة لفروع المذهب.

٢ ـ وطريقة المتكلمين، وهي تذكر القواعد الأصولية استنادًا إلى أدلتها العقلية واللغوية والشرعية التي استمدتها منها بغض النظر عن مطابقتها للفروع الفقهية أو عدم ذلك، وقد سمى بعضهم طريقةَ المتكلمين بطريقة الشافعية والمالكية والحنابلة، وبطريقة الجمهور.

ثم ذكروا أنه جاء من المتأخرين مَن جمع بين الطريقتين بطريقة ثالثة سمَّوها: الجمع بين الحنفية والمتكلمين. وأن الإمام الشاطبي الأندلسي في كتابه الموافقات في أصول الشريعة انفرد بطريقة ابتكرها هي طريقة مقاصد الشريعة.

وذكر آخرون طريقة خامسة سموها طريقة تخريج الفروع على الأصول؛ لأنها تربط كل مسألة أصولية بما ينبني على الاختلاف فيها من الفروع الفقهية.

وهذا الكلام ونحوه من المصنفين المتأخرين في الأصول وتاريخ التشريع مما ينقله بعضهم عن بعض **فيه نظر لا يخفى**، والذي يُنتقد على هذا التقسيم أمور:

أولها: جعلهم طريقة الفقهاء خاصةً بالحنفية قاصرة عليهم، وطريقة المتكلمين

---

(١) ومن أول مَن أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته، ومن المتأخرين الشيخ محمد الخضري في كتابه أصول الفقه الإسلامي، وهو من أوائل المصنفات المتأخرة، ثم انتشر ذلك في غالب كتب المعاصرين.

خاصة بالشافعية والمالكية والحنابلة، منسوبة إليهم، وكأنها جزء من مذاهبهم، وهذا أمر غريب عجيب.

وتزداد الغرابة والعجب عندما يذكر بعض المؤلفين طريقة المتكلمين ويضع على رأس قائمة مصادرها الرسالة للإمام الشافعي!![1].

ولا يخفى على أحد أن الإمام الشافعي كان أبعدَ العلماء عن طرائق المتكلمين ومناهجهم، وله في ذمِّ الكلام وأهله مقال معروف[2]، وهو لم يخلط المباحث الفقهية في كتابه الرسالة بأية مسألة لها علاقة بعلم الكلام، ولذلك كان كتاب الرسالة ذا طبيعة أصولية فقهية خالصة، وكان خاليًا تمامًا من المباحث الكلامية التي جاء بعض المتأخرين وأقحمها ضمن علم الأصول.

وبعد الإمام الشافعي جاء أصحابه وألفوا في الأصول، وشرحوا كتاب الرسالة شروحًا جليلة، ومنهم الإمام أبو العباس ابن سريج (٣٠٦هـ)، والإمام أبو بكر الصيرفي (٣٣٠هـ) والإمام أبو إسحاق المروَزي (٣٤٠هـ) ولكل منهم في الأصول أقوال واختيارات، حتى جاء الإمام القاضي أبو الطيب الطبري (٤٥٠هـ) وبعده تلميذه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) ثم الإمام أبو المظفر ابن السمعاني (٤٨٩هـ) وكلهم من فحول الأصوليين على مذهب الشافعي.

وإلى هذا العصر كان معظم المؤلفين من الشافعية، على طريقة الفقهاء الخالصة

---

(١) انظر على سبيل المثال أصول التشريع الإسلامي، للدكتور حسن هيتو.

(٢) وسواء أكان الخوض في علم الكلام والتأليف فيه فيما بعد ضرورة أملاها الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد أهل الأهواء والبدع والمقالات المنحرفة، أم لا، فإن هذا كله بمعزِل عما نحن بصدده من علاقة الأصول بالكلام.

التي تعنى بالقواعد الأصولية التي تتعلق بالأحكام الفقهية مباشرة، وهذا هو الهدف الواضح من البحث في علم الأصول، والسر في إضافة الأصول إلى الفقه واختصاص الفقه بالأصول، فهذا التركيب الإضافي يجعل خصوصية بين المضاف والمضاف إليه، لذلك كان مبنىٰ هذه الطريقة على ربط الفقه مع الأصول بشكل واضح، سواء أكان التوصل إلى القواعد بالاجتهاد انطلاقًا من أدلتها الأصلية اللغوية والشرعية والعقلية، أم كان بالتقليد عن طريق استقراء فروع الأئمة المجتهدين للتوصل إلى القواعد التي بنوا عليها فقههم، وتقليدهم في استعمالها لتوليد فروع فقهية أخرى لم ينصوا عليها.

ومثل ذلك يقال عن التأليف الأصولي في المذاهب الأخرى، فعلى مذهب المالكية ألف ابن خويز منداد (٣٩٠هـ) كتابًا في أصول الفقه، ثم ألف أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) كتابه «إحكام الفصول».

وعلى مذهب الحنابلة ألف القاضي أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ) كتابه «العدة»، ثم ألف أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي (٥١٣هـ) تلميذ الشيرازي كتابه «الواضح» وألف أبو الخطاب الكلوذاني (٥١٠هـ) كتابه «التمهيد في أصول الفقه».

وعلى مذهب الظاهرية ألف أبوبكر محمد بن داود الظاهري (٢٩٧هـ) كتابه «الوصول إلى معرفة الأصول» ثم ألف ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) كتابه «الإحكام في أصول الأحكام».

وإذا رجعنا إلى آخر القرن الثالث الهجري نجد أن علم الكلام انتشر انتشارًا واسعًا، وفشت المناظرات بين الفرق الإسلامية الكبرى التي كانت موجودة آنذاك، وخاصة بين الأشاعرة من طرف والمعتزلة من طرف آخر، ولما كانت قواعد الأصول تتعلق بفهم وتفسير نصوص آيات القرآن وأحاديث السنة، كان من الطبيعي أن يخوض

المتكلمون في هذا العلم، ويدلوا بدلوهم فيه، لأنهم جميعًا كانوا يستندون إلى القرآن ويحتجون به بشكل مباشر في تقرير القضايا التي يتكلمون فيها، وإن كان بعضهم ينكر كثيرًا من السنن التي لا تتوافق مع أصوله العقدية، وكانت كل فرقة منهم تدعي أنها أسعدُ الناس بالقرآن، أو على الأقل أن آياته لا تتعارض مع مقالاتها.

ولما جاء عصر الإمامين أبي بكر الباقلاني من الأشاعرة (٤٠٣هـ) ومعاصره القاضي عبد الجبار من المعتزلة (٤١٥هـ) بلغ هذا الاتجاه أوجه في النضج والانتشار، والهيمنة على الحياة العلمية، وخاض هذان الإمامان في علم الأصول بالطريقة الكلامية، فصنَّف الباقلاني كتابه «التقريب والإرشاد»، وألف القاضي عبد الجبار كتابه «العُمد»، وهما يعدان زعيمي هذه المدرسة.

وقد أثرت هذه الطريقة الكلامية في التأليف الأصولي في أصوليِّي ذلك العصر وما بعده، وكان منهم مَن لم يستطع الفصل بين انتمائه العقدي ومذهبه الفقهي، فطغى الأول منهما على الثاني في بحثه الأصولي، وانجر إلى مراعاة علم الكلام، فكان في تأليفه يمثل مذهبه العقدي أكثر من مذهبه الفقهي، ومن هؤلاء إمام الحرمين الجويني في كتابه «البرهان»[1].

وكان منهم مَن بقي محافظًا على الخصوصية الفقهية في كتاباته الأصولية، مع التعرض لأقوال المتكلمين أحيانًا والرد عليهم، ومن أبرز هؤلاء الأئمة الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتبه التي تلخص أقوال الأصوليين إلى عصره، وهي: «اللمع»،

---

(١) أما كتابه الموجز «الورقات» في الأصول، فقد كتبه فيما يظهر في أول أمره، على اعتبار الفقه الشافعي، ويكاد يكون مختصرًا من اللمع للشيرازي، وفيه آراء تخالف ما انتهى إليه إمام الحرمين في البرهان.

وشرحه، و«التبصرة» الذي قصره على المسائل الخلافية، ونجد أن نسبة المسائل الكلامية أو التي لها صلة بالكلام قليلة عنده، وإنما ألجأه إلى ذكرها معرفة الخلاف في كل مسألة، وخاصة في المسائل التي أدلى المتكلمون فيها بدلوهم، وكان لزامًا على الفقهاء أن ينتدبوا لمناقشتهم والرد عليهم.

وفي شرح اللمع يوضح الشيخ في أكثر من موضع أن المهم للعالم الأصولي هو ما يفيد المسائل الفقهية، وليس المسائل الكلامية التي خاض فيها المتكلمون، ولذلك خالف الشيخ الأصوليين من الأشاعرة في أكثر من مسألة أصولية، وكان في خلافه معهم يمثل المدرسة الأصولية الفقهية في مواجهة المدرسة الأصولية الكلامية، ونجد كذلك من معاصريه مَن كان على نفس الطريقة، كالإمام أبي المظفر ابن السمعاني الشافعي (٤٨٩هـ) في كتابه «قواطع الأدلة» الذي يصف المتكلمين في مقدمته بأنهم أجانب عن الفقه وأصوله، ومنهم تلميذه الإمام أبو الوليد الباجي المالكي (٤٧٤هـ) في كتابه «إحكام الفصول».

وفي هذا كله دلالة على أن طريقة المتكلمين إنما سميت كذلك لخلطها مباحث أصول الفقه بعلم الكلام ومباحثه النظرية المجردة التي لا أثر لها في الفروع الفقهية، وهذا ما جعل بحثهم نظريًّا مجردًا، وأنه مِن الغلط البيِّن أن يقال عن طريقة الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة إنها طريقة المتكلمين، وإذا خاض بعض الشافعية المتأخرين في الأصول على طريقة المتكلمين بدءًا من إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) في كتابه «البرهان»، ثم تلميذه الإمام أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) في «المستصفى» على اقتصاد في ذلك واعتذار منه[1]، ثم توسَّع في ذلك الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في

(١) ويدل لذلك قوله في المستصفى: (١/ ٢٧ ـ ٢٨): «وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له ←»

«المحصول»، والآمدي (٦٣١هـ) في «الإحكام»، ومن تابعهما ولخص كلامهما من المتأخرين، كالبيضاوي، وابن الحاجب، فهذا لا يعني تخصيص هذه المذاهب بطريقة المتكلمين، وتخصيص الحنفية بطريقة الفقهاء.

على أن فقهاء الحنفية الذين تأخروا في الدخول في هذه الطريقة، وكان متقدموهم كالإمام أبي بكر الرازي الجصاص (٣٧٠هـ) في كتابه «الفصول في الأصول»، والإمام أبي زيد الدبوسي (٤٠٣هـ) في كتابيه: «تأسيس النظر» و«تقويم الأدلة»، والإمام السرخسي (٤٩٠هـ) في «أصوله»، والإمام البزدوي في «أصوله» بمعزل عنها قد أقبلوا عليها فيما بعد ليذكروا مبادئهم الكلامية وفق المذهب الماتريدي في مصنفاتهم، كما فعل مظفر الدين ابن الساعاتي (٦٩٤هـ) في «بديع النظام» بطريقة دُعيت فيما بعد بطريقة الجمع بين الحنفية والمتكلمين.

ثانيها: أن هذا التقسيم فيه خلط بين المذاهب الفقهية والعقدية، وهذا ما أدى إلى الخلط السالف في عدِّ الجمهور على طريقة المتكلمين، وكان الصواب أن يقال عن الطريقة الكلامية: إنها تنقسم إلى طريقتين، طريقة الأشاعرة وطريقة المعتزلة، وعن طريقة الفقهاء: إنها تنقسم بحسب مذاهب المصنفين الفقهية، وقد تقتصر على مذهب واحد في المختصرات، وقد تذكر أكثر من قول مع الردود والمناقشات في المطوَّلات.

وإذا دقَّقنا أكثر في طرائق علم الأصول التي يُقصد التوصل بها إلى القواعد وليس

↞ بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم، فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة»، ثم قال: «وبعد أن عرَّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنَّا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم».

طرائق علم الأصول بحسب خلط مباحثه بمباحث علوم أخرى كالكلام أو أحكام الفقه الفروعية، أو طرائق التأليف من حيث الاقتصار على أقوال مذهب بعينه أو ذكر غيره من الأقوال للمقارنة بينها وبينه، نجد أننا لسنا على التحقيق إلا أمام طريقتين فحسب:

أولاهما: يمكن أن نسميها **طريقة الاجتهاد**.

وثانيتهما: يمكن أن نسميها **طريقة التقليد**.

ومعنى طريقة الاجتهاد أن الأصولي يستنبط القواعد الأصولية التي يريد اعتمادها للاجتهاد الفقهي من مصادرها الأصلية التي يستمد منها علم الأصول؛ وهي:

١ ـ المعقول

٢ ـ واللغة

٣ ـ والشرع وقد ذكرنا فيما سلف أن هذه المصادر هي التي يستمد منها علم الأصول.

وكل هذا يؤكد أن طريقة الاجتهاد قائمة على استخراج القواعد بالاجتهاد من مصادرها، وهي التي كان يسلكها جميع الأئمة المجتهدين، وليس الإمام الشافعي فقط، ولكن الشافعي نصَّ على الأصول التي كان يقول بها أو على بعضها فألف فيها، وغيره كالإمام أبي حنيفة لم يؤلف فيها، ولم ينص عليها.

ولذلك اجتهد الحنفية في معرفة أصول إمامهم عن طريق التتبع والاستقراء، فكانت الطريقة الأخرى التي سميناها طريقة التقليد، ويمكن أن نسميها أيضًا طريقة الاستقراء، لأنها تقوم على معرفة أصول الإمام عن طريق استقراء فروعه الفقهية، وهي المسائل التي أُثرت عنه، للتوصل منها إلى القاعدة التي استند إليها الإمام في استنباط الفروع من أدلتها.

وقد اشتهر الحنفية بالتصنيف فيها، والسبب في اختصاصها بهم أول الأمر أنه لم

يكن بين أيديهم كتاب في أصول أئمتهم، كما سلف، فاستقرَوا الأحكام واستخرجوا هذه القواعد من كتب الأئمة وفروعهم، لكنها في الحقيقة ليست قاصرة عليهم، فهي ممكنة التطبيق مع جميع الأئمة المجتهدين، حتى مع الإمام الشافعي نفسه فيما لم ينص عليه من القواعد، فيمكننا أن نعرف أصوله فيها مِن استقراء فروعه والأحكام التي أفتى فيها، ومن استقراء هذه الفروع وتصنيفها نقول: تدل هذه المسائل التي حكم فيها الإمام الشافعي بكذا وكذا في فروع الفقه على أنه كان يقول كذا وكذا في الأصول، وعليه فإنه يمكننا أن نستخدم طريقة الاستقراء مع كل إمام، وفي «العدة» لأبي يعلى الحنبلي تطبيق هذه الطريقة على مذهب الإمام أحمد.

على أن طريقة الاجتهاد إنما يسلكها الأئمة المستقلون بالاجتهاد أصولًا وفروعًا، أما طريقة الاستقراء فيسلكها المقلدون، ونظرًا لكون الإمام الشافعي قد نصَّ على معظم أصوله وصنف فيها، فقد كان جانب الاستقراء وتتبع الفروع أقل عند أصحابه منه عند الحنفية، لكن كِلا الفريقين لم يكن له علاقة بما يسمى بالطريقة الكلامية التي جاءت فيما بعد من المتكلمين لما دخلوا في مضمار علم الأصول فصاروا يؤلفون فيه خالطين مسائل الكلام بالأصول، حتى طغى علم الكلام على علم أصول الفقه، وصارت معظم الكتب مبنية في عباراتها على علم الكلام ومصطلحاته، كما نراه في كتب المتأخرين كالفخر الرازي (٦٠٦هـ) في «المحصول»، وسيف الدين الآمدي (٦٣١هـ) في «الإحكام»، والبيضاوي (٦٨٥هـ) في «المنهاج» وشروحه وحواشيها، وابن الحاجب (٦٤٦هـ) في مختصره وشروحه وحواشيها، وصولاً إلى الكتب المتأخرة، كـ «جمع الجوامع» للتاج السبكي (٧٧١هـ)، و«التحرير» للكمال بن الهمام (٨٦١هـ) وشروحهما وحواشيها.

وبهذا يتبين أنه مِن الغلط البيِّن أن يقال: إن طريقة المتكلمين هي طريقة الشافعية

والمالكية والحنابلة، وإن طريقة الفقهاء هي طريقة الحنفية، بل الصحيح أن طرائق متقدمي الشافعية، والمالكية، والحنابلة أيضًا كلها من طرائق الفقهاء، وكذلك الظاهرية، كابن حزم في كتابه «الإحكام». وأن لكل منهم خصوصية في ذكر مفردات مذهبه والتوافق معها، أو اختيار بعض القواعد والأصول التي لا تتفق مع المذهب، لكن الذي يجمعهم أنهم يتبعون الصنعة الفقهية لا الكلامية، وأن الغالب عليهم استخراج قواعد الأصول من مصادرها لا من استقراء وتتبع فروع الأئمة.

ونستطيع بطريقة الاستقراء أو التقليد أن نستنبط أصول أي إمام، سواء أكان من الأئمة المشهورين كالأربعة أم غيرهم من الأئمة الذين لم يُدونوا أصولهم، كما نستطيع أن نُرمم ما سكت عنه الإمام الشافعي من الأصول ولم يُصرح به في كتاب من كتبه، أو لم ينقل إلينا عن طريق استقراء فروعه الفقهية.

ثالثها: أن هذا التقسيم المشهور مع ما أضيف إليه من طرق فيما بعد لا يعتمد جهة واحدة للقسمة على أساسها، فالطرق الأخرى التي ذكروها، كتخريج الفروع على الأصول، ليست طريقة للوصول إلى القواعد، لا بالاجتهاد ولا بالاستقراء، وإنما هي طريقة للتدوين والتعليم بالتركيز على ثمرة الخلاف في المسائل المختلف فيها، لربط كل خلاف أصولي بخلاف فقهي ينبني عليه، ومن الكتب الموجزة النافعة بهذه الطريقة «مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول» للشريف التلمساني (٧٧١هـ).

وكذلك طريقة المقاصد التي تميز بها الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ)، في كتابه «الموافقات» ليست طريقة للوصول إلى القواعد، وهي لا تخالف طريقة الجمهور في اتباع أحد المسلكين في الاجتهاد أو الاستقراء، لكنها تعنى بالبحث عن مقاصد

الشريعة وحكمة التشريع، في كل مطلب من مطالب الأصول، وهذا بحث يتعلق بالشريعة وأسرارها ولا يقف عند حدود القواعد الأصولية المقررة.

ومن طرق التأليف أيضًا ما تميز به الإمام أبو إسحاق الشيرازي من طريقة المقارنة الأصولية، أو علم الخلاف الأصولي، التي جرى عليها في كتاب «التبصرة»، لأنه أفرد مسائل الخلاف الأصولية فقط مع عزوها لقائليها وذكر دليل كل قول، والحجة على صواب ما اختاره منها.

والخلاصة أن طرائق الأصوليين متنوعة، ومناهجهم متعددة، وأن تصنيفها ينبغي أن يكون وفق حيثيَّات معينة:

فإن كانت من حيث التوصل إلى القواعد فتوجد **طريقتان** لا غير: الاجتهاد، والتقليد.

وإن كانت من حيث ذكر أصول المذاهب الفقهية، فتوجد طريقة الاقتصار على أصول مذهب واحد، وطريقة ذكر أصول باقي المذاهب، وكل منهما مع الدليل ودونه.

وإن كانت مِن حيث خلط مسائل العلم بمسائل علم آخر فتوجد طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء.

وإن كانت من حيث التزام ذكر الخلاف الأصولي وما ينبني عليه من فروع فقهية فتوجد طريقة تخريج الفروع على الأصول، وطريقة نظرية محضة لا تعنى بذلك، وهكذا.

لكن الحقيقة المتوخَّاة من هذا العلم أولًا هي تحديد القواعد التي يتوصل المجتهد بها إلى الأحكام الشرعية، وهذا مطلب نظري، ثم كيفية إعمالها في الأدلة

لتستفاد الأحكام منها، وهذا مطلب عملي، وكل ما لا يفيد في معرفة أحد هذين المطلبين فهو خارج عن حقيقة هذا العلم.

أما المسائل الكلامية التي يوجد اشتراك فيها بين علمي الأصول والكلام، لكونها من مبادئ علم الأصول التي يستمدها من الكلام، كحجية الأدلة مثلًا، فينبغي فيها أحد ثلاثة أمور:

إمَّا أن تفرد بمقدمات خاصة تمهيدية في كتب أصول الفقه، كما فعل بعض الأصوليين كالغزالي (٥٠٥هـ) في إفراد مقدمة للمنطق أول كتابه «المستصفى».

وإمَّا أن تفرد لها أبواب خاصة ضمن كتب علم الكلام، كما فعل القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)، في كتاب «المغني» الواقع في أكثر من عشرين مجلداً كلها في علم الكلام، لكنه خصَّص المجلد السابع عشر منها للشرعيات، وذكر فيه مسائل أصول الفقه التي تتعلق بمسائل الكلام.

وإمَّا أن يكتفى بدراستها أولًا في كتب ومقررات خاصة قبل البدء بدراسة علم الأصول.



المقدمة الخامسة

في أهمية كتاب اللمع خاصة ومصنفات الشيخ عامة وسبب إعراض بعض المتأخرين عنها

يعد كتاب اللمع على صغر حجمه من أهم كتب أصول الفقه لأسباب عديدة[١]:

أولها: أنه مختصر اللفظ، يمكن تحصيله في مدة قصيرة، وقد جمع على اختصاره بين ذكر الأقوال والأدلة والمناقشة في مسائل الأصول، وعادة ما يكون الاختصار مخلًّا بالوفاء بهذه المطالب، فالترجيح والمناقشة من صفات مطوَّلات الكتب، والجمع بين هذين الأمرين لا يقدر عليه إلا إمام ضليع في هذا الفن، مبدع في تقريره وترجيحه.

ثانيها: أنه سهل العبارة واضح الأسلوب إذا ما قُورن بغيره من المختصرات التي شاعت فيما بعد، وعقَّدت فيها العبارة بكثرة الاختصار والإضمار والتقدير، حتى استغلقت عباراتها، وصارت كالألغاز، كما هو الشأن في عديد من المتون التي كتبها المتأخرون، وحرصوا فيها على حشد أكبر كمية من الأقوال والعبارة عنها بأقل جمل من الألفاظ، وصارت المهارة لدى الدارسين والمدرسين في فك العبارة وشرح وجوه دلالتها، وتبارى في ذلك الشراح والمحشُّون عليهم، وبذلت في شرح مقاصد المؤلف

---

(١) ينظر للوقوف على طبعات الكتاب المختلفة، وما يلاحظ على كل منها مقدمة تحقيقي للمع، مع تعليقات القاسمي ومختصر تخريج الغماري الصادر عن دار الحديث الكتانية (١٤٣٤هـ)، ضمن مطبوعات مكتبة الشيخ نظام يعقوبي بالبحرين.

واحتمالات عبارته جهود كبيرة، وسطرت عليها إيرادات وانتقادات، وعلى هذه وتلك كتبت ردود وأجوبة واعتراضات، وضاع زمن عزيز من أوقات المعلمين والمتعلمين في شرح تلك الإيرادات والرد عليها، مما كان له أثر بالغ في تراجع مستوى فهم العلم نفسه في نفوسهم، فضلًا عن الحيلولة بينهم وبين الثمرة المرجوة منه، وهي القدرة على الاجتهاد والترجيح.

والسهولة في الأسلوب ميزة في التأليف غفل عنها كثير من المتأخرين الذين ظنوا الصعوبة دليلًا على قوة الكتاب وعلو منزلة مؤلفه، وربما هدف بعضهم إلى ذلك عمدًا لمقاصد مختلفة، بعضها مما يحمد وبعضها مما لا يحمد.

ثالثها: أنه من تأليف إمام بلغ الذروة في هذا الفن، وما يتصل به مِن علوم وفنون مرتبطة مع بعضها، كالفقه المذهبي، والخلاف، والجدل الفقهي والأصولي. وقد تربع على عرش المشيخة العلمية في بغداد حاضرة الإسلام زمنًا طويلًا، فأودع بذلك فيه من دقائق الصنعة في التأليف، ومما خبره في التدريس والمناظرات سنين طوالًا ما يتناسب مع هذه المعرفة العريضة والخبرة المتراكمة.

ولا غرو بعد ذلك ولا عجب أن يشتهر هذا الكتاب ويقبل عليه طلاب العلم، وتنتشر نسخه في الأمصار، في حياة الشيخ نفسه. وقد نقل الإمام الخطيب البغدادي منه مقاطع كاملة بحروفها في كتابه «الفقيه والمتفقه»، وصدرها بقوله: «سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن علي الفقيه الفيروزابادي يقول»، مع أن الخطيب البغدادي المولود سنة (٣٩٢هـ) سَنين الشيخ ويكبره بعام واحد، وتوفي عام (٤٦٢هـ) أي قبل وفاة الشيخ أبي إسحاق بأربعة عشر عامًا.

وقد كان كتاب اللمع من الكتب المعهودة لتلقي علم الأصول والمشتهرة للتدريس

منذ تدريسه من قِبل الشيخ ببغداد إلى عصر الناس هذا في حلقات المساجد ومناهج المعاهد والكليات الشرعية، وممن انتفع بدراسته وأشاد به الإمام النووي (٦٧٦هـ) رحمه الله.

رابعها: أنه آخر مؤلفاته الأصولية، وقد ألف قبله كتاب **التبصرة** في الخلاف الأصولي، وعدل عن بعض آرائه في التبصرة إلى ما قرره في اللمع، وكان كلما عنَّ له اجتهاد جديد في ذلك ألحقه في موضعه من اللمع الذي كان يعتمده في التدريس سنين طوالًا، وقد ظهر لي نتيجة البحث والتفتيش في شرح اللمع المطبوع[1] للشيخ رحمه الله أنه شرحٌ على نسخة متقدمة من اللمع، أملاه على أصحابه في مجالس الدرس، وفي هذه النسخة بعض الآراء التي لا تختلف عما قرره في التبصرة، في المسائل التي ذكر رجوع عنها في اللمع الذي بين أيدينا، ومنها مسألة شرع من قبلنا، وغيرها من المسائل التي أشرت إليها في مواضعها، وهذا يدل على أن شرح اللمع الذي بين أيدينا الآن لا يمثل الرأي النهائي للشيخ في بعض المسائل، وهو مختلف عن نسخة اللمع في إبرازتها الأخيرة التي ارتضاها الشيخ واعتمد مسائلها.

وينبغي لمعرفة دقة ما أورده الشيخ من أقوال الأصوليين واختلافاتهم، وللحكم على ما اختاره ونصره منها الرجوع إلى ما ألفه الأصوليون المعاصرون له والمتقدمون عليه في ذلك، أو ما نقل عن طبقاتهم من الأقوال؛ إذ مِن الخلل المنهجي في البحث والدراسة أن ينسب إلى مخالفة الجمهور في العديد من المسائل الأصولية بناء على مذاهب المتأخرين من الأصوليين، وخاصة من المقلدين!

خامسها: أنه يربي الملَكة العلمية عند الطالب الذي يريد تحصيل علم الأصول من أقرب الطرق وأسهل الموارد، عن طريق ذكر التعريف أولًا لتصور الموضوع، ثم

---

(١) بتحقيق عبد المجيد تركي، بدار الغرب الإسلامي.

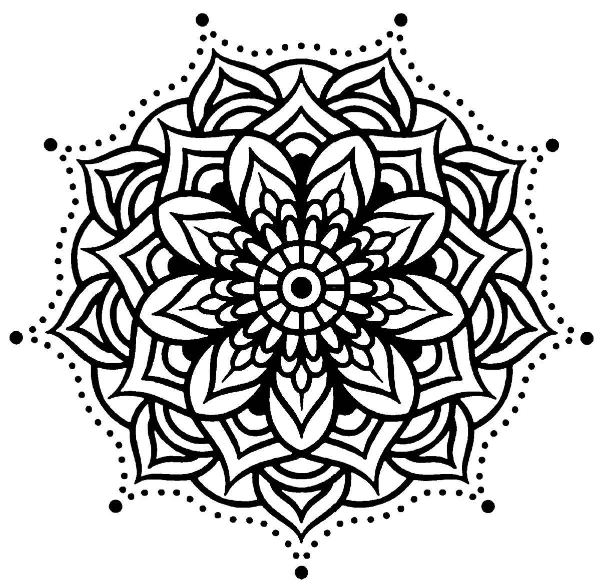
ذكر المتفق عليه من المسائل والأقوال، ثم المختلف فيه مما لا بد للطالب من الوقوف عليه، مع ذكر الأمثلة الضرورية عليها إن كان لها مثال والاهتمام بالمناقشة والمقارنة والترجيح، بين الأقوال المختلفة التي يوردها، بأوجز لفظ وأحكم عبارة، ويكاد لا يترك مسألة دون تطبيق هذا المنهج عليها، فهو لا يعنى بالإكثار من المباحث اللفظية، في التعريفات والاعتراضات عليها، كما لا يعنى بالإكثار من الأمثلة الفقهية الفروعية المتعلقة بالأصول، بل يورد من كل منهما ما يناسب المقام باقتصاد، ويفيد في بناء ملكة الترجيح النظرية الكلية عند الطالب، وهذا ما يتناسب مع كون علم الأصول من علوم الكليات لا من علوم الجزئيات، ومن العلوم التي يغلب فيها الجانب العقلي المنطقي.

سادسها: شموله لجميع مباحث أصول الفقه التي يحتاج إليها المتفقه، مما يعد مِن صلب العلم وضرورياته، وبعده عن الاشتغال بما دون ذلك من المباحث التي خاض فيها بعض الأصوليين وأدخلوها إلى علم الأصول من علوم أخرى، وهي لا تفيد فيه شيئًا، ووضعها في علم الأصول عارية كما يقول الإمام الشاطبي.

أما سبب إعراض بعض المتأخرين عن كتب الشيخ الأصولية وتعويلهم على غيرها فذلك مردُّه إلى سيطرة علم الكلام على المناهج الأصولية لديهم بشكل كبير قلَّ مَن تفلَّت منه، كما سلف بيانه، حتى تمت مصادرة علم الأصول لمصلحة علم الكلام في جلِّ المؤلفات المتأخرة. وهذا لا يتماشى مع منهج الشيخ الأصولي الفقهي الذي يفصل بين مسائل الأصول ومسائل علم الكلام، ويرى أن المهم في علم أصول الفقه ما أفاد مسائل الفقه وفروعه العملية، لا ما وافق قول فريق من المتكلمين في مواجهة فريق آخر، وهو عند اضطراره إلى حكاية بعض أقوال المتكلمين في المسائل الأصولية، كمسألة صيغة العموم، والأمر والنهي، والأسماء المنقولة إلى الحقائق الشرعية، لا يرى

غضاضة من حكاية قول متكلمي الأشاعرة بجانب أقوال متكلمي المعتزلة مع نقد الفريقين على حد سواء، واختيار الصواب في منظار الفقه وأصوله؛ إذ لكل علم ميدانه، ولكل بحث منهاجه.





المقدمة السادسة

في معالم مذهب الشافعي وطريقته في الاجتهاد إجمالًا

يتبين للباحث نتيجة دراسة سيرة الإمام الشافعي ومذهبه الفقهي أصولًا وفروعًا المعالم العامة الآتية:

أولًا: حرص الإمام الكبير على الاجتهاد والتحري للوصول إلى الحق في كل مسألة من مسائل الفقه، وهو في سبيل الوصول إلى ذلك، يحرص على الوقوف على ثلاثة مطالب لا بد منها لكل مَن رام ذلك:

أولها: معرفة أدلة الشرع المبينة عن حكم الله تعالى في كل مسألة.

ثانيها: معرفة معاني ما أراده الله منها، وقواعد استنباط الأحكام من الأدلة.

ثالثها: الوقوف على مذاهب الفقهاء المجتهدين في عصره وما قبله، وعلى أقوالهم في المسائل، لمعرفة الإجماع والخلاف، مع استدلال كل منهم لقوله، ووجه الاستدلال.

ولأجل المطلب الأول حفظ الإمام كتاب الله صغيرًا، وداوم على تلاوته واستظهاره والنظر فيه حياتَه، حتى صارت آيات القرآن العظيم وسوره في عينيه كالصحيفة الواحدة، ثم ثنَّى برواية سنة النبي ﷺ وكتابتها عمَّن يرويها من المحدثين في أمصار المسلمين المختلفة، حتى استوعب السنن المرويَّة في الأحكام، ومعها فتاوى الصحابة والتابعين وأقضيتهم المأثورة.

وهو يرى انحصار مصادر التشريع في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وكل ما عداهما من الأدلة فهو راجع إليهما.

ولأجل المطلب الثاني اهتم ﷺ بأصول الاستنباط وجمع شتات قواعده، فكان أول مَن كتب في أصول الفقه وأصول الحديث في رسالته، وفي مواضع من بعض كتبه، وقد مكنه من ذلك تمكن تام من لغة العرب وأساليبها شعرًا ونثرًا، وقريحة وقَّادة وذهن صافٍ، فكان لا يُجارى في فهم القرآن وبيان معاني السنن تأصيلًا وتمثيلًا.

ولأجل المطلب الثالث لم يكتفِ الإمام بحفظ القرآن والوقوف على أحاديث الأحكام فحسب، بل كان مِن أكبر همه الوقوف على أقوال الفقهاء وأدلتهم في المسائل الخلافية، فألمَّ في مسيرته الفقهية وتنقله في البلاد بفقه الأمصار وحديثها، فقد تفقه أول أمره على فقهاء مكة بلده، وينتهي نسبه الفقهي عن شيوخه فيها إلى مدرسة عبد الله بن عباس ﷺ مرورًا بابن جريج وعطاء.

وأخذ العلم بعدها بالمدينة عن الإمام مالك بن أنس، وعلى غيره من علماء المدينة ومحدثيها، وينتهي نسبه الفقهي عن شيوخه المدنيين إلى فقهاء المدينة السبعة، ومدرسة عبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت ﷺ.

وأخذ خلال ذلك عن علماء اليمن، وكتب فيها عن أبي حفص التنِّيسي صاحب الإمام الأوزاعي إمام أهل الشام، وعن يحيى بن حسان صاحب الإمام الليث بن سعد إمام أهل مصر مسائل هذين الإمامين.

ثم أخذ علم فقهاء العراق وحديثهم، من أصحاب الإمام أبي حنيفة وغيرهم، وينتهي نسبه الفقهي عن شيوخه فيها إلى مدرسة عبد الله بن مسعود وأصحابه.

وقد بلغ مِن إلمامه بفقه الأئمة أن صنف فيما بعد في خلاف الفقهاء والرد على بعضهم، كخلاف مالك، ومحمد بن الحسن، وسير الأوزاعي، وأن قال في الليث بن سعد كلمته المشهورة[1]: «الليثُ أفقه مِن مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به»، وهي كلمة لا تصدر عن مثل الشافعي إلا بعد خبرة بمسائل هذين الإمامين واجتهاداتهما في جميع أبواب الفقه.

وهذا الإلمام الفقهي الشامل بالمدارس الفقهية السائدة في عصره وما قبله مكَّنه مِن الوقوف على مدارك الأئمة المجتهدين مِن الصحابة ومَن بعدهم من التابعين وأئمة الأمصار المتَّبعين، في المسائل المختلف فيها، وعلى أدلتهم التفصيلية، وأصولهم في الاجتهاد، وهذا لا يكون إلا فرعًا عن معرفة الاتفاق ومواضع الإجماع.

مما هيَّأه أن ينخل المسائل، ويسبر الأقوال، ويأخذ مِن كل مدرسة فقهية ما يراه الأقوى من الأقوال والأدلة في الاجتهاد والعلم، ولهذا كان لا يستنكف عن الرجوع إلى الحق وترك قوله إذا ظهر له الدليل في غيره، ولا يختص ذلك بفترة زمنية كالعراق ومكة ومصر، وربما ذكر من الأقوال ما رأى انحصار الحق فيه، وبيَّن بالتخريج ما ينبني على كل قول من الفروع؛ ليكون محل الاجتهاد الذي وضع لأصحابه سننه ومهَّد لهم سبله، فكان مذهبه الذي حملوه عنه واقتدوا به فيه، وهو أبعد ما يكون عن التقليد وتعطيل النظر الذي ذمه ونهى عنه.

ويلخص **خطة الاجتهاد** لدى الإمام قوله في الأم: (٨/ ٧٦٣ ـ ٧٦٤): «والعلم طبقات شتى:

الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة.

---

(١) تاريخ الإسلام للذهبي: (١١/ ٣٠٧).

ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفًا منهم.

والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ.

والخامسة: القياس على بعض هذه الطبقات.

ولا يُصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم مِن أعلى».

ثانيًا: نظره في القرآن:

وهب الله الشافعيَّ نظرًا قويًّا في فهم القرآن ومعرفة أحكامه، واستنباط ما دقَّ منها، لتمكُّنه مِن لغة العرب ووقوفه على أسرارها، وفصاحة لغته التي اكتسبها من بوادي بني هذيل، وقوة حافظته واستحضاره، واتِّقاد فكره وقريحته، ولذلك فإنَّ تفسيره للقرآن وفهمه لأحكامه مِن القوة بمكان. ويعبر عن ذلك وصف يونس بن عبد الأعلى له فيما أخرجه البيهقي[١]: «**كان الشافعي إذا أخذ في التفسير كأنه شهد التنزيل**»، وهو يرى أن القرآن جامع لأصول الشريعة كلها، وأن مرتبته لا تعدلها مرتبة، فلا ينسخ إلا مثلَه، ولا ينسخُه إلا مثلُه، وأمَّا السنة فهي تبين مجمل القرآن، وتقيد مطلقه، وتخصص عامَّه.

ويقول في ذلك[٢]: «**فليست تنزلُ بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله جل ثناؤه الدليلُ على سبيل الهدى فيها**».

---

(١) مناقب الشافعي: (١/ ٢٨٤).

(٢) الأم: (ص٦).

ومن الأمثلة على طريقته التي تميز بها مخالفًا جمهور الفقهاء: فهمُه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فظاهر الآية يدل على تحريم ما تُركت التسمية عليه، عمدًا كان ذلك أوسهوًا، سواء أكان الذابح مسلمًا موحدًا لله، أم مشركًا يذبح للأصنام على النُّصب، وبهذا أخذ بعض الفقهاء، ومنهم أهل الظاهر، وهو مروي عن ابن عمر، واستثنى جمهورهم: مالك وأبو حنيفة والثوري وإسحاق، وأحمد في إحدى الروايتين عنه ما تُرِكت التسمية عليه نِسيانًا، للخبر الوارد في ذلك برفع الإثم عن الناسي.

لكن الإمام الشافعي رأىٰ أنَّ التسمية سنة مندوبة، وأن ترك التسمية على الذبيحة سهوًا كان أو عمدًا لا يحرِّم أكلَها، وحمل الآية على خلاف ما يدلُّ عليه ظاهرها، ومعناها عنده: تحريم الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه حالة كونه فسقًا، ولا يكون كذلك إلا إذا سُمي عليه اسم غيره، وهو ما كان يفعله المشركون، أو مات حتفَ أنفه، وهذا الفهم مستفاد مِن جمع الآيات الواردة في الموضوع؛ لأن معنى الفسق فيها واحد، وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِۦ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائدة: ٣].

وأيّد ذلك كما ذكر البيهقي حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، عند البخاري (٥٥٠٧) وأبي داود (٢٨٢٩) وغيرهما: أن قومًا قالوا: يا رسول الله إنَّ قومًا مِن الأعراب يأتوننا باللحم، لا ندري أذُكر اسم الله عليه أم لا، فقال: «سمُّوا عليه أنتم

وكلوا» ولو كانت التسمية شرطًا عند الذبح لما جاز تأخيرها، ثم فعلها مِن غير الذابح.

ويؤيد ذلك أيضًا مرسل الصَّلت السدوسي عند أبي داود في المراسيل (٣٧٨) عن رسول الله ﷺ قال: «ذبيحةُ المسلم حلالٌ ذكَر اسمَ الله أو لم يذكر» وقد اعتضد إرساله بما رواه الدارقطني والبيهقي عن ابن عباس مرفوعًا وموقوفًا[(١)]: «إذا ذبح المسلم ولم يذكر اسمَ الله فليأكل، فإنَّ المسلم فيه اسمٌ من أسماء الله».

ويؤيده كذلك ما ورد في الآية مِن أسباب النزول، واحتجاج المشركين على المسلمين كيف يأكلون مما ذبحوا، ولا يأكلون مما ذبح الله، يعنون الميتة[(٢)]، ولا يقال هنا: العبرة بعموم اللفظ لقيام الدليل على إرادة الخصوص، وهو أيضًا تفسير حبر الأمة ابن عباس.

ولم ينفرد الشافعي بهذا القول كما زعم بعضهم أنه خرق به الإجماع! بل هو رواية عن مالك وعن أحمد، ومحكي قبلهم عن عطاء من التابعين، وعن ابن عباس وأبي هريرة من الصحابة[(٣)]، قال ابن كثير في تفسيره: «**وهذا المسلك الذي طرقه الشافعي قوي**» وقد أفرد ابن كثير لهذه المسألة مصنفًا.

ومما تميز به الشافعي كذلك حمله مطلَق القرآن على مقيَّده إذا اتحد الحكم، ولو اختلف السبب، كما في اشتراط الإيمان في الرقبة المعتقة، واشتراط العدالة في الشهود، وهو اتجاه ينظر للقرآن على أنه جملة واحدة يبين بعضُه بعضًا.

---

(١) والصحيح الراجح منهما الوقف، كما بين البيهقي في السنن الكبرى: (٩/ ٢٤٠).

(٢) فيما روي عن ابن عباس وغيره، كما في تفسير الطبري.

(٣) وقد أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره عن عطاء وابن عباس أن ما لم يذكر اسم الله عليه في الآية هو الميتة، وهذا من تفسير الصحابة الذي لا يعرف له مخالف.

ثالثًا: فهمه للسنن النبوية المأثورة واختلافها:

يرى الشافعي ضرورة الالتزام بنصوص السنن الصحيحة، ولا يجيز تقديم غيرها عليها، واشتهر عنه قوله: «**إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي**»[١]. ومعناه أنه لا يحتج إلا بالحديث الصحيح، ولا يشترط لقبول الحديث شرطًا زائدًا على شروط الصحة بأخذ الثقة عن الثقة، مِن غير شذوذ ولا علة، خلافًا للأئمة الآخرين الذين اشترط بعضهم شروطًا أخرى للاحتجاج به، أو أجازوا الاحتجاج بما دون الصحيح، كأبي حنيفة في اشتراط أن لا يخالف الحديث سنن القياس العام في كل باب من الأبواب، ومالك في اشتراطه عدم مخالفة عمل أهل المدينة له، وتركه بعض الأحاديث للقياس والمصالح، وأحمد في احتجاجه بالضعيف وتقديمه على القياس والرأي.

ولا يستنكف الشافعي أن يرجع إلى مَن هو أوسع دائرة منه في الاطلاع على السنن المروية في غير الحجاز، ومعرفة درجاتها ورواياتها، من المحدثين المتفرغين للحديث ورجاله وعلله، كصاحبه الإمام أحمد بن حنبل، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن عبد الله بن أحمد عن أبيه قال: قال لنا الشافعي: «**أنتم أعلمُ بالحديث مني، فإذا كان الحديثُ صحيحًا فأعلموني، كوفيًا كان أو بصريًا أو شاميًا حتى أذهب إليه إذا كان صحيحًا**».

وللشافعي نظر عالٍ في فهم الحديث والجمع بين ما يظهر تعارضه من رواياته، مما سماه **مختلِف الحديث**، وهو أول مَن صنف فيه وقعَّد أصوله.

ومن الأمثلة التي توضح طريقته المتميزة في فهم السنة وإقامة الحجة على المراد منها: فهمه لقضية خيار المجلس، ومخالفته لغيره من الفقهاء الذين تركوا العمل

---

(١) وهي عبارة لم تنقل بالسند، ولا تصح مِن حيث المعنى إلا عن الشافعي، كما سيأتي بيانه في الشرح.

بالحديث المتفق على صحته فيها، وهو حديث حكيم بن حزام، عن النبي ﷺ قال: «البيِّعان بالخيار ما لم يتفرَّقا».

فقد ترك الإمام أبو حنيفة العمل بظاهره، لمخالفته القياس، وكونه مما تعمُّ به البلوى، لأنه حديث آحاد، وحمل التفرقَ الوارد فيه على التفرق في الأقوال، وهذا ما يعضده عنده القياس.

وترك الإمام مالك القول به مع روايته له في الموطأ لمعارضته عملَ أهل المدينة في عصره، ولمخالفته القياس في بعض الأقوال.

وذهب الشافعي في فقهاء الحديث إلى وجوب العمل به مستدلًّا بالأحاديث المروية في هذا الباب، وبألفاظها المختلفة، وبعمل الصحابة والتابعين، وكان مما رجَّح عنده أن المراد بالحديث تفرق الأبدان لا تفرق الأقوال حديث أبي هريرة المتفق عليه، عن النبي ﷺ قال: «ولا يبعْ بعضُكم علىٰ بيع بعض»، قال: ولا يتصوَّر ذلك ولا يقع إلا بأن يجوز القول بخيار المجلس، فيفسخ البائع البيع من المشتري في المجلس ويبيع من مشترٍ آخر، وبذلك يكون البيعُ على البيع، وإلا كان سومًا على سوم، وهو أمر آخر، وقد أبان عن ذلك أبلغَ إبانة بأفصح عبارة في الأم: (٤/ ١١ ـ ٢٣).

رابعًا: اعتماده إجماع الفقهاء كافة دون إجماع البلدان:

يعدُّ الشافعي أول مَن بيَّن حجية الإجماع العام واستدلَّ له، وذلك ردًّا على شيوع الاستدلال ببعض أنواع الإجماع المرجوحة التي لا تصلح للاحتجاج، المأخوذة مِن عمل بعض الأمصار، كإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الكوفة والبصرة، وإجماع العترة النبوية.

ويبين الشافعي أن أعلى أنواع الإجماع هو ما لا تجد عالمًا إلا قاله لك، كالظهر أربع، وهو المعلوم من الدين بالضرورة.

ولا يمنع الشافعي من الأخذ بالإجماع السكوتي، وهو ما لا يعلم فيه خلاف من المسائل، كما شاع لدى كثير من المصنفين من المتقدمين والمتأخرين، من فقهاء مذهبه وغيرهم، وذلك استنادًا إلى قوله المشهور: «**لا يُنسب إلى ساكتٍ قول**»؛ لأن المعلوم من الدين بالضرورة وهو الإجماع الذي لا يستطيع أحدٌ ردَّه هو في حقيقته إجماع سكوتي، لكنه أعلى أنواعه، لا يسع أحدًا ردُّه، وقد احتج بعدم العلم بالمخالف في مسائل عديدة، ونصَّ عليه في قول الصحابي، أما معنى عبارة الشافعي فهو أن الساكت عن مسألة خلافية لا ينسب إليه قول فيها ما دام الخلاف قائمًا في عصرها، وقيل في المجلس الذي عُرضت فيه، وهذا خاص بالمسائل الخلافية مِن جهة، ومقيَّد بعصر الخلاف مِن جهة أخرى، وهو ما تنبه إليه حذَّاق فقهاء المذهب، ومنهم الفقيه الأصولي النظار أبو إسحق الشيرازي (٤٧٦هـ)، فذكر من شروط الاحتجاج بالإجماع السكوتي أن ينقرض العصر عليه، ولم يذكر للشافعي خلافًا في المسألة، وهذا مبعد لجميع احتمالات كون السكوت لغرض من الأغراض المختلفة غير الموافقة.

هذا وقد رمى بعض المتعصبين الإمام الشافعي بخرق الإجماع في مسائل، ولا يصحُّ هذا الادعاء، على مَن بيَّن حجية الإجماع وأقام بنيانه، وثَمَّ فرقٌ كبير بين مخالفة الإجماع ومخالفة الجمهور كما سلف في مسألة التسمية على الذبيحة.

خامسًا: اعتماده القياس على المنصوص، حيث لا نص:

يعدُّ الشافعي القياسَ على ما ثبت بالقرآن أو السنة من الأدلة الشرعية المعتبرة، إذا لم يوجد نص خاص بالمسألة، وإلا كان القياس باطلًا، لأنه تابع له، وفرع عنه، ولا

يجوز تقديم الفرع على أصله، وهو عنده معظم الاجتهاد، لأنه معنى النص، وقد بيَّن انقسامه إلى قسمين:

قياس العلة، وهو أقواهما.

وقياس الشبَه، وهو ما اختلف فيه.

والعلة هي المعنى الذي شرع لأجله الحكم، ولذلك لا تجوز مخالفة قياس العلة إلا لدليل بين أقوى منه، ولذلك رفض الأخذَ بالاستحسان، الذي هو استثناء من القياس خفي دليله، واضطرب العلماء القائلون به في تعريفه وتحديده، حتى ظنَّ بعض المتأخرين من الفقهاء والأصوليين أن الخلاف فيه لفظي، وأنه لا يتحقق استحسان متنازع فيه!.

والتحقيق أن الاستحسان الذي أقام الشافعي النكير عليه في عصره، يرجع إلى المصلحة والعرف ونحوهما من المصادر المختلف فيها، والتي لا يمكن انضباطها انضباطَ القياس، وفق تقدير المجتهد، ولذلك عبر عن الاستحسان في رسالته بأنه تلذُّذ.

كما لم يحتجَّ بقول الصحابي، مِن حيث هو صحابي؛ لأنه غير معصوم فكيف يكون مجرد قوله حجة، وهي مسألة أشكلت أيضًا على بعض الفقهاء والأصوليين المتأخرين، حتى من الشافعية أنفسهم، فاضطربوا في تحقيق مذهبه فيها، وإنما الحجة عنده في قول الصحابي إذا انتشر عنه ولم يعرف له مخالف، كما نصَّ على ذلك صريحًا، وهذا في حقيقته من باب الإجماع السكوتي أيضًا، أو كان قول الصحابي في مسألة لا مدخل فيها للرأي والاجتهاد، وهذا مرجعه للتلقي عن رسول الله ﷺ، أمَّا إذا اختلف الصحابة فيأخذ مِن أقوالهم ما كان أقرب إلى الأدلة والقياس، ويرجح في ذلك جانب الأئمة الخلفاء على غيرهم، وربما عبَّر عن ذلك بالتقليد لهم إذا لم يتَّضح له دليل بخلاف ذلك.

سادسًا: حرصه على الوقوف عند ظواهر أدلة الشرع، وعدم تجاوزها إلا بدليل بيِّن:

يرى الإمام مِن فهم كتابِ الله، وسنةِ رسوله، ومعالمِ الشريعة القطعية، أن الله تعالى أقام الشريعة على الظواهر لا على البواطن، يدل لذلك أنه أمر المؤمنين بمعاملة المنافقين بحسب ما يظهر منهم، ووكَّل سرائرهم إلى الله تعالى، وهذا يعمُّ جميع الأحكام، ومنها الدماء، والأموال، والمناكح.

ولأجل ذلك يراعي الإمام ظواهر دلالات النصوص والألفاظ والصيغ المعبرة عمَّا في ضمائر القلوب، ولا يدعها إلا لدليل يكون أقوى منها في الظهور، فهو لا يعتد بالبواعث الباطنة التي لم يقم عليها دليل صريح، ولو قامت عليها بعض القرائن، ولا يُبطل عملًا مِن الأعمال بتهمة، ولا يبنيه على ظن أو احتمال، ومن هنا لم يأخذ بالاستحسان، كما سلف، كما لم يتوسع في الأخذ بالمصالح، وسدِّ الذرائع، لخفاء أدلتها غالبًا.

ومما يوضح ذلك قوله بعدم توريث المطلقة المبتوتة في مرض الموت؛ لأن النكاح سبب التوريث المجمع عليه وقد زال، مخالفًا بذلك جمهور الفقهاء الذين أخذوا بقضاء عثمان ﷺ في توريث تماضر الكلبية من عبد الرحمن بن عوف[1].
وكذلك قوله بصحة نكاح المحلِّل، ما لم ينصَّ في العقد على التوقيت، وقوله بصحة بيوع الآجال، وبيع العِينة، ونحوها من المسائل التي اعتدَّ بعض الفقهاء لإبطالها بالقرائن الدالة على البواعث الباطنة، مما لا يرقى أن يكون دليلًا على القطع بالمقاصد،

(١) وسيأتي لهذه المسألة مزيد بسط في الشرح، وتبيان أن الشافعي لم يخالف فيها الإجماع، عند الكلام على معارضة علة القياس بما هو أقوى منها.

مع التفريق عنده بين البطلان الذي يرتبط بالصحة، وبين الإثم الذي يرتبط بالتحريم، فالصحة في العقود تتعلق باستيفاء الشروط والأركان الظاهرة التي اشترطها الشرع لنفوذها والاعتداد بها في الدنيا، أما الإثم فيتعلق بقصد مخالفة الشرع ويترتب عليه العقاب في الآخرة.

وهذا ما جعل بعض العلماء المعاصرين يتهم الإمام بأنه يفسر الشريعة تفسيرًا ماديًّا قريبًا من مذهب الظاهرية الذين يرفضون القياس والعلل، وأكد هذا عندهم أن غالب أئمة الظاهرية، ومنهم داود بن علي إمام أهل الظاهر، كانوا على مذهب الشافعي أول الأمر ثم تحولوا عنه إلى إنكار القياس.

وخير مَن يرد على هذا الادِّعاء ويبيِّن حقيقة فهمه للشريعة الإمام الشافعي نفسه؛ إذ يقول في كتاب إبطال الاستحسان[(١)]: «قال الله ﷻ: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فكان على الحكام أن لا يقبلوا إلا عدلًا في الظاهر، وكانت صفات العدل عندهم معروفة، وقد وصفتُها في غير هذا الموضع، وقد يكون في الظاهر عدلًا وسريرته غير عدل، **ولكن الله لم يكلفهم ما لم يجعل لهم السبيلَ إلى علمه**».

وقال[(٢)]: «وأبان لرسله وخلقه **أنَّ أحكام خلقه في الدنيا على ما أظهروا**، وقال ﷺ في قضية شريك بن السَّحْماء: «لولا ما حكم الله لكان لي فيه قضاءٌ غيره»[(٣)].

---

(١) الأم: (٩/ ٧٤).

(٢) الأم: (٩/ ٨٢).

(٣) فيما أخرجه البخاري (٤٧٤٧) بنحوه من حديث ابن عباس، وهو دليل جلي على وجوب اتباع نصوص الشرع ولو قامت القرائن على خلافها.

وهذا كله يبيِّن أن وقوف الإمام على حدود الظواهر ليس من الجمود الفقهي والغفلة عن حقيقة المقاصد بل هو من التزام الشرع كما أراده مشرِّعه، والوقوف عند حدوده، وعدم قَفو ما لم يشرعه الله، ولن يكون فقيه مِن فقهاء الملة على الإطلاق أغير على الشرع من رب العباد الذي شرعه وتعبد الخلق به، وهذا منسجم مع نظرة الإمام لأدلة الاستحسان، والمصالح، والذرائع كما سلف بيانه.

هذه أصول الإمام وهذا مذهبه، لكن بعض الشافعية المتأخرين بالغ في الأخذ بالظواهر ومراعاة الصيغ فيما بعد مبالغةً أدَّت إلى شيء من الجمود، حتى وصم بعضهم المذهب بأنه بعيد عن مقاصد الشرع، وهذا مِن تصرف فقهاء المذهب في بعض العصور، ولا ينبغي نسبته إلى الإمام، كما سيأتي في مبحث اختلاف الأقوال والتخريج عليها.

ومن الأمثلة على ذلك اختلاف فقهاء المذهب في صحة بيع المعاطاة على ثلاثة أقوال، عوَّل المتأخرون منها على بطلانه مطلقًا! وذلك خلافًا لجمهور الفقهاء في صحته، ولقول آخر في المذهب بجوازه في المحقَّرات، وهو محكي عن ابن سريج، ولقول آخر بجوازه مطلقًا بكل ما جرى العرف به، وأن كل ما عدَّه الناس بيعًا فهو بيع، وهو كما قال النووي في المجموع: (٩/ ١١٦): «اختيار جماعات مِن أصحابنا، منهم المتولي، والبغوي، والروياني»، ثم قال: «وهذا هو المختار، لأن الله تعالى أحل البيع، ولم يثبت في الشرع لفظ له، فوجب الرجوع إلى العرف».

وكذلك الاختلاف في حكم قراءة القرآن للجنب والحائض، وقد نصَّ المتقدمون صراحة على جواز قراءة أذكاره فقط، بينما تجاوز ذلك المتأخرون إلى جواز قراءته كله لكن بنية الذكر لا بنية قراءة القرآن!

ومن ذلك مبالغة جمهور فقهاء المذهب في مراعاة ظواهر الصيغ في مسائل المعاملات عمومًا والطلاق خصوصًا، فلا تطلق المرأة عندهم إذا لم يتم لفظ القاف بشكل صحيح، ولو جرى العرف العام للناس بغير ذلك!

ومن ذلك ما جنح إليه بعض المتأخرين والمعاصرين من أن النقود الورقية لا يجري فيها الربا، ولا تجب فيها الزكاة، لأنها بمثابة الفلوس، وليست ذهبًا ولا فضة!

وكذلك ما زعمه بعضهم مِن أن كلَّ ما ستر لون البشرة ولو كان ضيقًا يظهر المفاتن ويثير الشهوات فإنه يجوز للمرأة لبسه أمام الرجال الأجانب!

وغيرها من المسائل التي لا تعبر عن مذهب الإمام وفقهه، وفقه كبار أصحابه، وإنما هي اختيارات شاذَّة لبعض المنتسبين إلى المذهب، تمكن بعضها مِن نفوس المقلدين الجامدين في بعض العصور، عندما خلا الزمان من الفقهاء الراسخين، والإمام وأصحابه براء منها.

والخلاصة أن مذهب الشافعي وطريقتة في الاجتهاد الفقهي تعتمد منهج اتباع الدليل النقلي الظاهر من القرآن والسنة الصحيحة منطلقًا للاجتهاد، ولا تجيز مخالفته إلا بدليل صريح أقوى منه في الظهور، وقد اعتمد كبار فقهاء المذهب بعد الإمام أقوالَه وخرجوا عليها ما لم ينصَّ عليه من المسائل، غير غافلين عن وصية إمامهم «**إذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط**» فاختاروا مسائل ظهرت أدلتها على خلاف قوله، وصارت هي المذهبَ المفتى به، فضلًا عن مئات الاختيارات التي ذهب إليها فقهاء المذهب في مختلف طبقاتهم، في أفراد المسائل[١]. وكان في كثرة المسائل التي نقل عن الإمام فيها قولان، مع ترجيح لأحدهما، أو تخريج له عليه غالبًا،

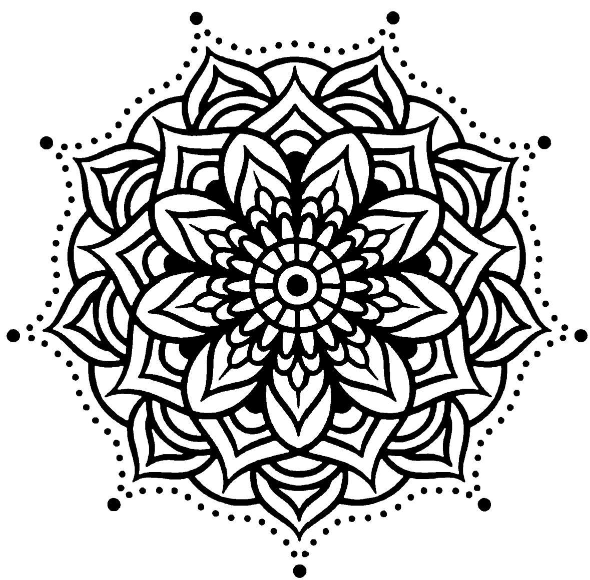
(١) ينظر للتوسع كتاب الاجتهاد وطبقات المجتهدين من الشافعية، للدكتور محمد حسن هيتو.

دربةٌ لأصحابه على هذا المسلك، وكان ذلك أشبه بوضع منهاج اجتهادي يمشي عليه المتفقهون، بعيدًا عن فرض قول واحد في المذهب يلتزمه التلاميذ والأتباع لا يَعدونه، ويكون ذلك من أكبر أسباب التعصب والشحناء مع المخالفين.

ومن هنا كان المذهب الشافعي في حقيقته **مذهبَ اجتهاد لا مذهب تقليد**، وكان مدرسةً تخرج المجتهدين حسب مراتب استعدادهم الفقهي، من اجتهاد المسائل والاختيارات الذي لم ينقطع في كل عصر، إلى الاجتهاد المطلق. وكان فيه لفقهاء المذهب - الذين وُصفوا بأنهم أقل فقهاء المذاهب تعصُّبًا - في كل عصر اجتهادات واختيارات يخالف بعضها بعضًا، مما جعل المذهب غنيًا بكثير من الأقوال في المسائل الخلافية، ويمكن أن يكون ركيزة للتشريع الإسلامي والفتوى والقضاء في كل عصر، خلافًا لما يظنه بعض الدارسين من ضيق المذهب وجموده.

على أن المذهب لا يزدهر ولا يقوى إلا بقوة فقهائه والسائرين على منهج إمامه، الذين يجددون فيه الحياة في كل عصر باجتهاداتهم واختياراتهم وترجيحاتهم، الفرعية والكلية، وهذا متعلق بفهم عميق للشرع وأدلته من جهة، وللفقه وأصوله ومناهج أئمته الراسخين، ومنهم الإمام الشافعي وأصحابه ﷺ أجمعين، من جهة أخرى، مع الابتعاد عن الجمود وحضيض التقليد، الذي يسود في فترة من الفترات، أو يكون سمة مدرسة فرعية من مدارس المذهب في بعض الطبقات، لكنه لا يعبر عن المذهب وإمامه بالإطلاق. والله الموفق لكل خير، والهادي إلى أقوم سبيل، والحمد لله رب العالمين.





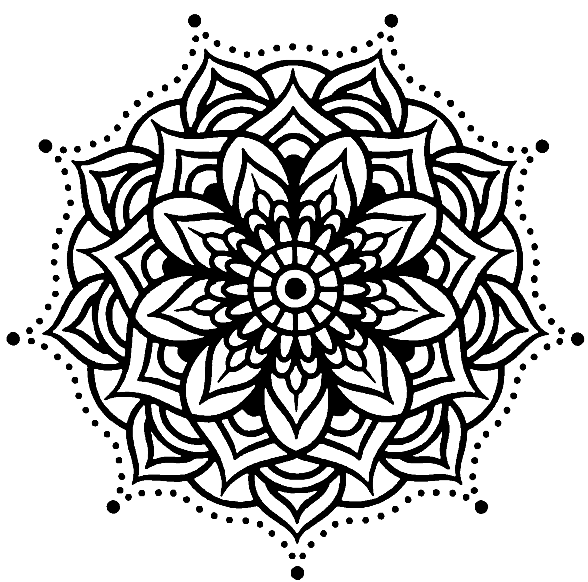
اللُّمَع

جزء ١

في أصول الفقه

وعليه

الوجيز في شرح اللمع



خطبة الكتاب

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله كما هو أهلُه، وصلواته على محمدٍ خاتَم النبيين وسيِّد المرسلين، وعلىٰ آله وصحبه.

سألني بعضُ إخواني أن أصنِّف له مختصَرًا في المذهب في أصول الفقه[١]، ليكون ذلك مضافًا إلى ما عملتُ من **التَّبْصِرة في الخلاف**[٢]، فأجبتُه إلى ذلك إيجابًا لمسألته

(١) أي: أصول الفقه على مذهب الإمام المجتهد محمد بن إدريس الشافعي ﷺ (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) الذي هو أول مَن ألف في أصول الفقه بهذا المعنى على الإطلاق، كما تقدم. **والمختصر**: ما قلت ألفاظه وكثرت معانيه، ومن فوائده إمكان حفظه، وتحرير ألفاظه. **والمذهب** لغة: مكان الذهاب، ويطلق اصطلاحًا بإطلاقين:
أولهما: القول الذي يذهب إليه العالم ويتقلَّده في مسألةٍ مِن مسائل العلم.
وثانيهما: الطريقة المتبعة في استنباط مسائل العلم والترجيح بين المختلف فيه منها، وينسب للإمام الذي وضع أسسَه وبنىٰ دعائمه، وهو شامل لأقواله وأقوال جميع علمائه المنتسبين إليه، ولو خالفوا الإمام في بعض المسائل، لالتزامهم بطريقته ومنهجه، وقد غلب إطلاقه في الاستعمال على مذاهب الفقه المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية.

(٢) أي: الخلاف الأصولي، وهو: اختلاف أقوال العلماء في مسائل أصول الفقه، أو ما سمِّي حديثًا بالأصول المقارن، سواء أكان هذا الاختلاف بين فقهاء المذاهب المشهورة كالشافعية والحنفية، أم بين فقهاء المذهب نفسه، إذ لا يلزم من الاتفاق في الفروع الاتفاق في الأصول، ويعد كتاب «التبصرة» للإمام الشيرازي فريدًا فيه.

وقضاءً لحقِّه[١]، وأشرتُ فيه إلىٰ ذكر الخلاف وما لا بدَّ منه من الدليل[٢]، فربما وقع ذلك إلى مَن ليس عنده ما عملتُ مِن الخلاف، وإلى الله تعالىٰ أرغب أن يوفقني للصواب، ويُجزلَ لي الأجرَ والثواب، إنه كريم وهَّاب.

ولما كان الغرضُ بهذا الكتاب أصولَ الفقه وجب بيانُ العلم والظَّن وما يتصل بهما، لأنَّ بهما يُدْرَك جميعُ ما يتعلق بالفقه[٣]، ثم نذكر النَّظرَ والدليل وما يتَّصل بهما[٤]، لأنَّ بذلك يحصل العلمُ والظَّن، ثم نبيِّنُ الفقهَ وأصولَ الفقه إن شاء الله.



(١) وهذا يدل على إخلاص الشيخ ﵀، وقيامه بواجب العلماء في تبليغ العلم وتعليمه، ورعايته حقوق الأخوة.

(٢) وبهذا صار هذا المختصر مِن أنفع المختصرات؛ لاجتماع لباب هذه المقاصد فيه مع اختصاره.

(٣) لأنَّ أحكام الشرع قسمان: معلوماتٌ، ومظنونات، ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(٤) وهذه المباحث ونحوها مما يُسمَّى المبادئ ويتوقف عليها غيرها مِن المطالب المقصودة كانت أصل المقدمات التي جرى الأصوليون على ذكرها قبل الشروع في المباحث الأصولية الأصلية، وهي أربع مقدمات: **عقلية، وكلامية، ولغوية، وفقهية**، وهي ليست مِن أصول الفقه في الحقيقة، لكنَّ بعضها كمباحث الأحكام في المقدمة الفقهية دخل فيه مع الزمن، وصار جزءًا منه، ولذلك قالوا عن علم الأصول: إنه آخر العلوم تحصيلًا وقراءة، لتوقف فهمه علىٰ تحصيل هذه العلوم قبله.

ومِن المقدمات ما يُجعل تمهيدًا يُذكر بين يدي كل علم، وتسمَّى **مقدمة مبادئ العلم**، يذكر فيها: أسماؤُه، وتعريفه، وموضوعه، وثمرة الاشتغال به، وفضله، ونسبته إلى باقي العلوم، وواضعه وتاريخ تدوينه، واستمداده، وحكم تعلُّمه، ومسائله، وأبوابه.

باب بيان العلم والظنِّ وما يتصل بهما

ونقدِّم على ذلك بيانَ الحدِّ، لأنَّ به يُعرفُ حقيقةُ كلِّ ما نريد ذكره(١).

والحدُّ: هو العبارةُ عن المقصود بما يحصُره ويُحيط به إحاطةً تمنعُ أنْ يدخلَ فيه ما ليس منه، ويخرجَ منه ما هو منه(٢).

(١) فهو وسيلة إلى المعرفة والتعريف لا بد منها عند العقلاء بداهة، لأن العلمَ بالشيء فرعٌ عن تصوره، والتصوُّر محله الذهن، وإذا أراد الإنسان أن يعرِّف الآخرين بما تصوَّره، أو يتعرف على مجهولاتٍ ليس لديه تصورٌ عنها، فلا بد له مِن قول شارح يبيِّن حقيقتها، وهو ما يدعوه علماء المنطق بالْمُعرِّف، وينقسم عندهم إلى قسمين: **الحد، والرسم**، وكلٌّ منهما إمَّا تام وإمَّا ناقص، سواء أسمي بهذا الاسم وأفرد له هذا المبحث أم لا؛ إذ لا مشاحَّة في الاصطلاح، والمدار على المعنى، ومَن أنكر هذا فقد كابر، ولا بد أولًا مِن معرفة حقيقة الحد في نفسه، ثم بعد ذلك يكون التوصل إلى معرفة غيره به، ولذلك ذكر الشيخ تعريفه وشروطه.

وهو **لغةً**: مأخوذ مِن الحدِّ الذي هو المنع، ومنه سمي البوَّاب والسجَّان حدَّادًا، لمنعهما الداخل والخارج، وكذلك سميت العقوبات حدودًا، لمنعها الناس مِن المعاصي.

(٢) وهي عبارة القاضي الباقلاني، وقد وصفها الشيخ في الشرح بأنها العبارة الصحيحة عن الحد **اصطلاحًا**. وقد يختصرها بعضهم بقوله: **الجامع المانع**؛ أي: الجامع لأفراده، المانع لغيرها من الدخول فيه. وإنما كان الحد عبارة لأنها هي التي يحصل بها التعريف والتعليم، وهي الدالة على ما قام في النفس من المعنى.

ومثال الحد الجامع المانع قول الفقهاء في حد الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية ←

ومِنْ حُكم الحدِّ أنْ يطَّرد وينعكِس، فيوجدَ المحدودُ بوجوده، ويُعدَم بعدمه[١].

الوجيز في شرح اللمع

← المكتسبُ مِن أدلتها التفصيلية، **فقولهم**: «العلم»، جمَع كل ما كان علمًا، قطعيًّا كان أو ظنيًّا، وأخرج ما عداه من الأوهام والخيالات.

وقولهم: «بالأحكام الشرعية» منَع دخول كل ما لم يكن مِن أحكام الشرع، كأحكام العقل، والحس، واللغة، والعلوم التجريبية، وجمَع كلَّ أحكام الشرع، سواء أكانت مِن قبيل التصديق والاعتقاد أم مِن قبيل الأعمال التكليفية.

وقولهم: «العملية»، أخرج الاعتقادات وأبقى المقصود ضمن التعريف وهي الشرعيات.

ومن عيوب الحدود: عدم الجمع، وعدم المنع، وعدمهما.

(١) ومتى تخلف هذا الوصف لم يكن حدًّا اصطلاحًا، والاطراد هو الوصف الأول، والانعكاس هو الثاني.

ومثاله قولهم في حد الواجب: ما تعلَّق العقاب بتركه. فكل ما تعلق العقاب بتركه كالصلوات المفروضة، واجب، **وهذا اطراد**، وما لا عقاب على تركه كالسنن والمستحبات فليس واجبًا، **وهذا انعكاس**، ولو وُجد فردٌ واحد يتعلق العقاب بتركه وليس واجبًا، أو وجد واجبٌ واحد لا يتعلق العقاب بتركه لفسد الحد، لتخلف الاطراد أو الانعكاس، ولو غيرت عبارة التعريف فقيل: الواجب فعل تعلق العقاب بتركه، لكان هذا نقصًا في المحدود، لأنَّ قولهم: **«ما تعلق»**، شامل للقول والفعل، بخلاف الاقتصار على الفعل، وهذا المقدار كافٍ للمتفقهين.

والأصلُ في الحدود عند علماء المنطق أن تكون بذكر ذاتيَّات الشيء المميزة له عمَّا عداه، ولذلك فإنهم يختلفون في كثير من الحدود، لكن عموم العلماء من الفقهاء والأصوليين يهمهم التعريف بأقرب الطرق وأوضحها عند المخاطبين، ولذلك فإنهم يستخدمون **التعريف اللفظي**، الذي هو تعريف اللفظ بلفظ مرادف له معلوم عند المخاطب، كتعريف البرِّ بأنه: القمحُ، ويستخدمون أيضًا **التعريفَ بالمثال**، كتعريف الاسم بأنه: كرجلٍ، وفرس، وجدار، **والتعريف بالتقسيم**، كتعريف الحكم بأنه: فرضٌ، ومندوبٌ، ومباحٌ، ومكروهٌ، وحرام. ←

فصل [في تعريف العلم]

فأمَّا العلم فهو: معرفةُ المعلوم علىٰ ما هو به(١).

وقالت **المعتزلة**(٢): هو اعتقادُ الشيء علىٰ ما هو به، مع سكونِ النَّفْس إليه.

وهذا **غير صحيح**، لأنَّ هذا يبطُل باعتقاد العاميِّ فيما يعتقده، فإن هذا المعنى فيه

← علىٰ أن التعمُّق في التعريفات والجدل فيها وفق الضوابط المنطقية كالذي يجده المتفقه في الشروح المتأخرة وحواشيها مما يحول بين الطالب ولبِّ العلم، ويصرفه عن إدراك حقائق العلوم عمومًا، وأصول الفقه خصوصًا، ويدخله في مباحث كلامية ومنطقية ولفظية خارجة عنه، ولذلك كرهه بعض العلماء وعدُّوه مِن قشور العلم لا مِن لبه. قال الإمام الشاطبي في المقدمة التاسعة لكتابه الموافقات: «**مِن العلم ما هو مِن صُلب العلم، ومنه ما هو مِن مُلح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس مِن صلبه ولا ملحه**»، ثم بيَّن صفات كل نوع منها.

(١) أي: في حقيقة الأمر، وهو الإدراك، وهو أحد المعاني التي يطلق العلم عليها. ونقل الشيخ عن الباقلاني أنه قال: يكفي أن نقول: معرفة المعلوم، لأنَّ ذلك إنما يتصف به مَن عرفه على ما هو به.

وقد يطلق العلم بمعنيين آخرين:

أولهما: مجموع المسائل المبحوث عنها، المترابطة فيما بينها، ويعبرون عن ذلك بالفنِّ المدوَّن.

وثانيهما: الملَكَة التي تحصل لدارس هذه المسائل، مِن النظر والفكر.

(٢) فرقة مِن فرق المسلمين، ظهرت آخر القرن الهجري الأول، انحرفت في باب العقائد عن جادَّة الصواب؛ لتقديمها أحكام العقل على النصوص الشرعية، فردُّوا لأجل ذلك كثيرًا من الأحاديث الصحيحة، وأولوا كثيرًا من الآيات الصريحة، وقد خاض متكلِّموها في مباحث الأصول للاستناد إليها في تقرير العقائد ومسائل الكلام، لأنها تمثل أصول التفسير للكتاب والسنة، أمَّا في الفروع الفقهية فهم مِن مذاهب مختلفة، وليس لهم مذهب خاص بالاعتزال.

موجودٌ، وليس ذلك بعلم[١].

فصل [في أنواع العلم]

والعلمُ ضربان: قديمٌ، ومُحدَث.

فالقديم: علمُ الله ﷻ، وهو متعلِّقٌ بجميع المعلومات، ولا يوصَف ذلك بأنه ضروريٌ ولا مكتسَب[٢]. **والمحدَث**: علمُ الخلق، وقد يكون ذلك ضَروريًّا، وقد يكون مُكتَسَبًا.

فالضروريُّ: كلُّ علم لزم المخلوقَ على وجهٍ لا يُمكنه دفعُه عن نفسه بشكٍّ ولا شبهة، وذلك:

كالعلمِ الحاصل عن الحواسِّ الخمس، التي هي: السَّمعُ، والبصر، والشمُّ،

(١) ذكر الشيخ في الشرح ثلاثة اعتراضات على تعريف المعتزلة:
أولها: أنهم قالوا: «اعتقاد»، وهذا لا يدخل فيه علم الله تعالىٰ، قال: «وبنوا على ذلك أصلَهم الباطل في أنه تعالى عالم مِن غير علم».
وثانيها: قولهم «اعتقاد الشيء» والشيء اسم للموجود، فلا يدخل فيه المعدوم، وذلك بناءً على أصلهم في أن المعدومَ شيء، ونقل الشيخ عن أبي الطيب الطبري عن الباقلاني تكفيرهم بهذه المسألة، لأنها تؤدي عنده إلى القول بقدم العالم.
وثالثها: ما ذكره هنا، وهو اعتراضٌ بعدم الاطراد. وقد تحرفت (العامي) في بعض نسخ اللمع إلى (العاصي).
قلت: وهذا التعريف والاعتراض عليه مثال عن القضايا الكلامية التي دخلت في علم الأصول، ولا ثمرة لها في أحكام الفقه.

(٢) قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

والذَّوق، واللَّمس[١].

والعلمِ بما تواترت به الأخبارُ مِن ذكر الأمم السَّالفة، والبلاد النائية[٢].

وما يحصل في النفس مِن العلم بحال نفسِه مِن الصِّحة والسَّقم، والغمِّ والفَرح، وما يعلمُه مِن غيره مِن النشاط والفرح، والغمِّ والتَّرح، وخَجَل الخَجِل، ووجَل الوجِل وما أشبهه مما يُضطرُّ إلى معرفته[٣].

والمكتسَبُ: كلُّ علم يقعُ عن نظرٍ واستدلال، كالعلم بحَدَث العالَم[٤]، وإثباتِ الصَّانع، وصدقِ الرسل، ووجوبِ الصلاة وأعدادِها، ووجوبِ الزكاة ونُصُبِها، وغيرِ ذلك مما يُعلم بالنظر والاستدلال[٥].

الوَجيز في شَرح اللُّمَع

(١) فإن مَن يحصل له شيء منها يعلمه اضطرارًا، ولا يمكنه دفعه عن نفسه، كطلوع الشمس في رابعة النهار، إلا إذا كان للتوهم مدخل فيه، كرؤية السَّراب في الصحراء، فهي لا تدل على وجود الماء حقيقة، لكنها قطعيةٌ في مشاهدة السراب، الذي هو ظاهرة فيزيائية تنشأ مِن انعكاس أشعة الشمس في حالات معينة.

(٢) وهذا العلم مرجعه إلى نقل الجمع العظيم مِن الناس الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم لقضية حسية: مشاهدةٍ أو مسموعة. ومنه نقل القرآن والأحاديث والأخبار التاريخية المتواترة.

(٣) ومن العلم الضروري أيضًا: العلم الضروري العقلي، وقد ذكره الشيخ في الشرح: (١/ ١٥١)، ومثَّل له باستحالة اجتماع الضدين، وكونِ الجسم في مكانين؛ أي: في زمان واحد.

(٤) عبارة الشيخ في اللمع وشرحه بلفظ: «حَدَث العالم» بفتح الحاء والدال، وهي صحيحة لغة، وقد غيَّر محقق الشرح ذلك في مواضع كثيرة إلى «حدوث» وهي لفظة المتأخرين.

(٥) لأنَّ كل قضية منها تستند إلى مقدِّمات ترتبط ببعضها لتبنىٰ عليها النتائج، مما يعرف بالنظر ←

وحدُّ الجهل: تصوُّر المعلوم علىٰ خلاف ما هو به[١].

فصل [تعريف الظن]

والظنُّ: تجويز أمرين أحدُهما أظهرُ مِن الآخر، كاعتقادِ الإنسان فيما يخبر به الثقة أنه علىٰ ما أخبر به، وإنْ جاز أن يكونَ بخلافه[٢]، وظنِّ الإنسان في الغيم الْمُشِفِّ[٣] الثَّخين أنه يجيءُ منه المطر، وإنْ جُوِّز أن ينقشعَ عن غير مطر[٤]، واعتقادِ المجتهدين فيما يُفتون به في مسائل الخلاف[٥]، وإن جوّزوا أنْ يكون الأمرُ بخلاف ذلك[٦]، وغيرِ

← والاستدلال، فحَدَث العالم فرعٌ عن تغيُّره، وإثباتُ الصانع الخالق فرع عن بديع الصنع واتِّساق الخلق، وصدقُ الرسل فرعٌ عن ظهور المعجزات علىٰ أيديهم، ووجوبُ الصلاة والزكاة وما يتعلق بهما فرعٌ عن النظر في دلالات آيات الكتاب وأحاديث السنة.

قال الشيخ: «وقد يكون في العلوم الكسبية ما يُنزَّل منزلة الضرورية، كالعلم بحدَث العالم، وإثبات الصانع».

(١) وهذا هو الجهل المركب، **ومثاله**: ظنُّ الطبيب إصابةَ المريض بغير المرض المصاب به حقيقة. وأمَّا إذا لم يوجد تصورٌ أصلًا فهو الجهل البسيط، **ومثاله**: جهلُ الطفل بالمرض المصاب به.

(٢) لكنَّ كون المخبر ثقة رجَّح جانب الصدق، وإن لم يقطع به.

(٣) الغيم المشِفُّ: الذي معه الشَّفيف أو الشَّفان، وهي الريح الباردة الندية.

(٤) لحصول ذلك أحيانًا.

(٥) فالمجتهد يعتقد صوابَ ما أداه إليه اجتهاده في المسائل الخلافية بغلبة الظن، وخطأ ما انتهىٰ إليه غيره، وصاغ ذلك بعضهم بقوله: «**قولي صوابٌ يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب**» واشتهر على الألسنة نسبة هذه العبارة إلى الإمام الشافعي، ولم أرَ نسبتها إليه في شيء من المصادر التي بين أيدينا.

(٦) لإفادة الأدلة التي يستندون إليها غلبةَ الظن في المسائل الخلافية، ولو كانت قطعيةً لما ←

ذلك مما لا يُقطع به.

فصل [في تعريف الشك]

والشَّكُّ: تجويز أمرين لا مزيةَ لأحدهما على الآخر[١]، كشكِّ الإنسان في الغيم غير المشِفّ أنه يكون منه مطرٌ أم لا، وشكِّ المجتهد فيما لم يقطع به مِن الأقوال[٢]، وغيرِ ذلك مِن الأمور التي لا يُغَلَّب فيها أحدُ التَّجويزين على الآخر.



← حصل فيها خلاف أصلًا.

(١) وعليه فلا ترجيح بينهما لتساوي الاحتمالين.

(٢) كذا في جميع نسخ اللمع، وعبارة الشرح: «وكذلك المجتهد قبل أن يقَع له الظن في أحد الحكمين يوصف بأنه شاكٌّ في الحكم»، وهي أصح مِن عبارة اللمع، لأنَّ عدم القطع لا يلزم منه الشك، لاحتمال وجود الظن، وهو الواسطة بين الشك والقطع، كما تقدم، فلعل أصل العبارة: وشك المجتهد فيما لم يقع له الظن به مِن الأقوال. والله أعلم

باب بيان النَّظَر والدليل

والنَّظر: هو الفكرُ في حال المنظور فيه. وهو طريقٌ إلىٰ معرفة الأحكام إذا وُجد بشروطه(١).

ومِن الناس مَن أنكر النَّظر(٢)، **وهذا خطأ**، لأنَّ العلمَ يحصل بالحكم عند وجوده، فدلَّ علىٰ أنه طريقٌ له(٣).

(١) وسمي القياس والاستدلال نظرًا لأنه واقع عن النظر، كما سميت مجالس الجدل بمجالس النظر والمناظرة، لأنَّ الجدل الواقع فيها يقع عن الفكر والنظر، والفرق بينهما أن الجدل لا يقع إلا من اثنين فأكثر، والنظر يصح مِن واحد.

(٢) ويدعون بالحشوية، لإفراطهم في اطِّراح العقل، أخذًا مِن قول بعضهم: «رُدُّوهم إلى حشا الحلقة»؛ أي: ناحيتها، ويسمون بالظاهرية أيضًا، لتمسُّكهم بالظاهر ولو خالف المعقول.

(٣) وهذا دليل وجودي واقعي، وقد ردَّ الشيخ علىٰ هؤلاء النافين ردًّا متينًا مُلزمًا في رسالته: «الإشارة إلى مذهب أهل الحق» في العقائد: (ص٩)، فقال: «فمَن أنكر النظرَ والاستدلال لا يخلو: إمَّا أن ينكر بدليل، أو بغير دليل، أو بالتقليد:

فإنْ أنكره بغير دليل لا يقبلُ منه.

وإنْ أنكره بالتقليد فليس تقليدُ مَن قلَّده بأولىٰ مِن تقليدنا.

وإنْ أنكره بدليلٍ فهو النظرُ والاستدلال الذي أنكره، والمنكَر لا يُزال بالمنكَر، فبطل دعواه وثبت ما قلناه».

فصل [في شروط النَّظَر]

وأما شروطه فأشياء:

أحدها: أن يكون الناظرُ كاملَ الآلة(١)، علىٰ ما نذكره في باب المفتي إن شاء الله تعالى.

والثاني: أن يكون نظرُه في دليلٍ، لا في شُبهة(٢).

(١) الآلة: ما يتوصل به إلىٰ غيره، وعلوم الآلة هي الوسائل إلى غيرها، كعلوم اللغة التي يتوصل بها إلى فهم الكلام، والمقصودُ أن يكون الناظر مستوفيًا لشروط الاجتهاد ووسائله، لأنه إذا لم يتحقق بذلك لم يحصل مِن نظره إصابة للحكم، مهما أطال الفكر وردَّده، لعدم الوسائل الموصلة، وإنْ أصاب الحكم فإصابتُه ليست نتيجة للنظر، وإنما هي علىٰ سبيل الصدفة والاتفاق، وهذا معنى ما ورد في الرأي المذموم: «مَنْ قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» أخرجه الترمذي (٢٩٥٢) مِن حديث جندب بن عبد الله، وفي إسناده مقال، لكن له شواهد.

(٢) وهي: ما ظُنَّ دليلاً وليس بدليل، إمَّا مطلقًا كالإلهام، وإمَّا باعتبار المطلوب لتخلُّف شرطٍ مِن الشروط المعتبرة فيه، كالحديث الضعيف والمنسوخ، لأنَّ الشبهة لا تثمر، والناظر فيها كالزارع في أرضٍ لا تنبت.

قال الشيخ: «ومن ههنا أخطأ مَن أخطأ مِن الأئمة مع كمال الآلة، لأنهم لم يوفَّقوا لإصابة الدليل في نظرهم، وإنما كان نظرهم في الشبهة، وذهب عليهم وأدركه غيرهم».

قلت: وهذا ملحظٌ دقيق في الاعتذار عمَّا خالف الصواب مِن اجتهادات الأئمة، وأول مَن أشار إليه وأصَّله الإمام الشافعي في الرسالة (٥٩٩) بقوله: «**ولكنْ قد يجهل الرجلُ السنةَ فيكون له قولٌ يخالفُها**، لا أنه عَمَدَ خلافَها، **وقد يغفل المرء ويخطئ في التأويل**»، وقد ألف في تبيين ذلك وتفصيله فيما بعد أبو العباس ابن تيمية (٧٢٨هـ) رسالته الماتعة: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام».

والثالث: أن يستوفيَ شروط الدليل ويرتِّبه على حقِّه، يُقَدِّمُ ما يجب تقديمُه، ويُؤَخِّر ما يجب تأخيره(١).

فصل [في الدليل وما يتصل به]

وأما الدليل فهو: المرشدُ إلى المطلوب(٢).

الوجيز في شرح اللمع

(١) لأنَّ الحكمَ في المسألة إنما يُستفاد مِن مجموع الأدلة المتعلقة بها، بعد جمعها وترتيبها، ومعرفة الصحيح والضعيف، والخاص والعام، والناسخ والمنسوخ، والراجح والمرجوح، فلا يكفي في إيجاب قطع يد السارق مثلًا الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، بمعزلٍ عن الأدلة الواردة في اشتراط نصاب القطع، وتحقُّق الحِرز، وعدم وجود شبهةٍ للسارق في مال المسروق، ومكان القطع، من الأحاديث الشريفة الصحيحة، لأنها كلها معتبرة في صحة الاستدلال الموصل إلى الحكم، ويجب النظر فيها مجتمعة.

(٢) وذلك عن طريق النظر فيه للتوصل إلى قضية خبرية. مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وهو دليلٌ على وجوبهما إجمالًا، لأننا توصلنا بالنظر في الآية إلى أنها أمر مجرد عن القرائن الصارفة عن الوجوب.

ويشترط في الدليل حتى يكون معتبرًا أمورٌ، ذكرها الشريف التلمساني في مقدمة كتابه «مفتاح الوصول»:

أولها: أنْ يكون صحيحًا غيرَ ضعيف، وهذا خاص بالسُّنن والآثار المروية بالأسانيد.

ثانيها: كونُه متضحَ الدلالة على الحكم، غير محتمِل، لأنَّ الدليل إذا طرقه الاحتمال والإجمال بطل به الاستدلال.

ثالثها: كونُه مستمرَّ الحكم، غيرَ منسوخ، على أن النسخَ خلاف الأصل، ولا بد لإثباته مِن دليل.

←

ولا فرقَ في ذلك بين ما يُقطَع به مِن الأحكام وبين ما لا يُقطَع به(١).

الوجيز في شرح اللمع

← رابعها: كونه راجحًا على ما يعارضه عند تدافع الأدلة غيرَ مرجوح، وهذا أكثر ما يدخل فيه الاختلاف بين المجتهدين.

(١) فيشمل القطعيَّ والظني، لأن الله تعبدنا بالعمل بالظن الراجح، ولم يفرض علينا تحصيلَ القطع في كل مسألة.

على أن القطع والظن قد يكون كلٌّ منهما مِن حيثُ الثبوت ومن حيث الدلالة:

فأما القطعيُّ من حيث الثبوت فالقرآن كلُّه، أمَّا السنة فمنها قطعيُّ الثبوت، وهو المتواتر، وما كان نحوه، ومنها ظنيُّ الثبوت، وهو الآحاد.

أما القطعي من حيث الدلالة فهو: ما يفيد العلم، كنصوصِ القرآن، والسنةِ التي لا تحتمل إلا قولًا واحدًا.

ومثال الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، فالآية نصٌّ قاطع في تحريم شربِ الخمر، وأكلِ مال الميسر، والذبح على الأنصاب التي عند الأصنام، والاستقسام بالأزلام والقِداح، ولا يمكن حملُ ذلك على الكراهة والتنزيه.

ومثال الثاني: قوله ﷺ فيما أخرجه مسلم (١٤٨٦) من حديث أم حبيبة: «لايحلُّ لامرأةٍ تؤمنُ بالله واليومِ الآخر أنْ تُحِدَّ على ميِّتٍ فوقَ ثلاثٍ إلا علىٰ زوجٍ أربعةَ أشهرٍ وعشرًا»، فتحريم الإحداد المذكور في الحديث قطعيٌّ، لا خلافَ فيه ولا احتمال أن يكون للكراهة.

أما الدليل الظني من حيث الدلالة فهو: ما لا يفيد القطع لاحتماله أكثر من وجه من حيث المعنى، كالآيات والأحاديث الظنية التي اختلف الفقهاء في معانيها، ويقول عنه العلماء: إنه يفيد العملَ ولا يفيد العلم.

ومثاله من القرآن: قولُه تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، لاحتمال القروءِ الأطهارَ والحيضاتِ لغة، فلا يمكن القطعُ بأحدهما، وإن أمكن الترجيح. ←

وقال أكثرُ المتكلمين: لا يُستعمل الدليلُ إلا فيما يؤدِّي إلى العلم[(١)]، فأمَّا فيما يؤدي إلىٰ الظنِّ فلا يُقال له دليل، وإنما يقال له: أَمارة.

وهذا **خطأ؛ لأنَّ** العربَ لا تفرِّق في التَّسمية بين ما يؤدِّي إلى العلم أو الظن، فلم يكنْ لهذا الفرق وجه[(٢)].

وأما **الدالُّ** فهو: الناصبُ للدليل، وهو الله ﷻ [(٣)].

وقيل: هو والدليل واحد، كالعالم والعليم، وإن كان أحدُهما أبلغَ[(٤)].

والمستدِلُّ: هو الطالبُ للدليل، ويقع ذلك على السائلِ، لأنه يطلب الدليلَ مِن المسؤول، وعلى المسؤولِ لأنه يطلبُ الدليلَ مِن الأصول[(٥)].

والمستدَلُّ عليه: هو الحكمُ الذي هو التَّحليل والتحريم.

← **ومثاله من السنة:** قولُه ﷺ في كتاب أبي بكر في الصدقة، فيما أخرجه أبو داود (١٥٦٧): «وفي سائمةِ الغنمِ إذا كانت أربعينَ ففيها شاةٌ»، فهو ظنيُّ الدلالة علىٰ أن المعلوفة لا زكاة فيها، للاختلاف في الاحتجاج بمفهوم المخالفة بين الفقهاء، كما سيأتي.

(١) كنص القرآن، والسنة المتواترة، وإجماع الأمة، وأدلة العقل. وهذا اصطلاح لهم لا يلزم غيرَهم.

(٢) والأصل أن لا يخرج الاصطلاح عما تقتضيه اللغة أو يتلاءم معها، إلا لداعٍ إلىٰ ذلك.

(٣) وقد يستعمل في الرسول ﷺ على سبيل المجاز، لأنَّ الله تعالى جعل إليه نصبَ الأدلة، كما يقال عنه ﷺ: الشارع، لأنه يشرع الأحكام بإذن الله.

(٤) وهو الدليل، لزيادة المبنى، وهو علامة على زيادة المعنى غالبًا، كالرحيم والراحم.

(٥) وإطلاقه على المسؤول هو المشهور الشائع، بخلاف الأول.

والمستدَلُّ له: يقع على الحكم، لأنَّ الدليلَ يُطلب له، ويقع على السائل، لأن الدليل يُطلب له(١).

والاستدلال: هو طلبُ الدليل، وقد يكون ذلك مِن السائل للمسؤول، وقد يكون مِن المسؤول في الأصول(٢).



(١) والإطلاق الأول هو الغالب في الاستعمال، والثاني قليل غير معروف.

(٢) والإطلاق الثاني هو المستعمل المشهور، ومعناه أنَّ الفقيه المسؤول عن حكم الواقعة يستدل لحكمها من الأدلة المعتبرة، وهي الأصول.

باب بيان الفقه وأصول الفقه

والفقه: معرفةُ الأحكام الشرعية التي طريقُها الاجتهاد(١).

الوجيز في شرح اللمع

(١) أصل الفقه في اللغة: الفهم مطلقًا، وخصَّه الشيخ في الشرح بفهم ما دقَّ وغمض، دون ما كان جليًّا.

وقوله في التعريف: «معرفة الأحكام الشرعية» **قال الشيخ:** «ليس بجيد وإن ذكرتُ ذلك في كتبي، لأنا بينا أنَّ المعرفة هي العلم، والعلم هو المعرفة، وليس جميع أحكام الشرع معلومة، بل أكثرها مظنون، فلا يكون الحد مستوفيًا للمحدود، ومِن شأن الحد أن يأتي على جميع المحدود، **والصحيح** أن يقال: إدراك الأحكام الشرعية، فيدخل فيه جميع الأحكام المظنونة والمعلومة، إلا إن قصد بالمعرفة الإدراك ونستعمله على سبيل التجوز في العبارة فيكون سائغًا».

وقوله: «الشرعية» لإخراج غير الفقه مِن العلوم، كعلوم اللغة، والطب، والفلك وغيرها.

وقوله: «التي طريقها الاجتهاد» لأنَّ حقيقة الفقه ما دقَّ وغمض، دون ما يعرفه العامَّة من قطعيات الشرع.

قلت: جرى المتأخرون على إطلاق المعرفة والعلم بما يشمل المقطوع والمظنون، وعلى استعمال أحكام الشرع فيما يشمل أحكامَ الاعتقاد النظرية والأحكامَ التكليفية العملية، ولذلك عبروا عن الفقه بقولهم: **العلمُ بالأحكام الشرعية العملية، المكتسبُ مِن أدلتها التفصيلية،** كما سبق بيانه في التمثيل للحد.

وقد نقل الزركشي في البحر المحيط: (١/ ٢٣) عن الشيخ أنه قال في كتاب «الحدود»: «الفقيهُ مَن له الفقه، ومن لا فقه له فليس بفقيه» قلت: يعني بالفقيه المجتهد الذي تنسب إليه الفروع الفقهية.

والأحكام الشرعية: هي الواجبُ، والمندوبُ، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصَّحيح، والباطل[١].

فالواجب: ما تعلَّقَ[٢] العقابُ بتركه[٣]، كالصَّلواتِ الخمسِ، والزكواتِ، وردِّ الودائعِ، والغُصُوبِ[٤] وغيرِ ذلك.

الوَجيز في شرح اللُّمَع

(١) هذا التقسيم للأحكام الشرعية كان هو الشائع عند المتقدمين، وذهب المتأخرون إلى تقسيم الأحكام إلى: تكليفية ووضعية: **فالتكليفية هي**: الخمسة الأولى، **والوضعية هي**: الصحيح، والباطل، والشرط، والسبب، والمانع.
وقد عبروا عن تعريف الحكم الشرعي الشامل لها بقولهم على طريقة المتكلمين: خطاب الله تعالى المتعلق بأحكام المكلفين، اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا، **فالاقتضاء هو**: طلب الفعل أو الترك، وكلٌّ منهما إمَّا جازم أو غير جازم، وهذا يشمل الواجب، والمندوب، والحرام والمكروه، والتخييرُ يتناول المباحَ وهو ما استوى فيه الطرفان.
والوضع: ما جعله الشارع علامةً علىٰ غيره: كصحةِ الفعل، أو بطلانِه، أو كونه سببًا، أو شرطًا، أو مانعًا، وزاد بعضهم كونَه عزيمةً أو رخصة.
أما على طريقة الفقهاء فبعضهم يعد الأثرَ المترتب على الخطاب من الوجوب والحرمة والكراهة هو الحكم، وليس الخطاب نفسه، وبعضهم يعبر بالإيجاب والتحريم، واختار الشيخ التعبير بالواجب والمحظور والمندوب، وهي ألقاب الأشياء المحكوم عليها.

(٢) إنما عبر الشيخ بقوله: «ما تعلق» لبيان جواز وقوع العقاب أو تخلفه بعفو الله تعالى، احترازًا من قول بعضهم: «ما يعاقب» وهذا مِن دقة التعبيرات التي ينتهجها علماءُ الأصول.

(٣) زاد بعض المتأخرين هنا قولهم: «والثواب بفعله» ولا داعي لها، لاكتفاء الحد بما تقدم.

(٤) جمع غَصْب، وهو: المغصوب، مِن التسمية بالمصدر.

والمندوب(١): ما تعلَّق الثوابُ بفعله، ولا يتعلقُ العقابُ بتركه، كصلواتِ النَّفل، وصدقاتِ التَّطوعِ، وغيرِ ذلك مِن القُرَب المستحبَّة.

والمباح: ما لا ثوابَ في فعله ولا عقابَ في تركه(٢)، كأكلِ الطَّيِّبِ، ولُبسِ النَّاعم، والنومِ، والمشيِ، وغيرِ ذلك مِن المباحات.

والمحظور: ما تعلَّق العقابُ بفعلِه، كالزِّنا، واللِّواط، والغَصْبِ، والسَّرقةِ، وغيرِ ذلك من المعاصي(٣).

والمكروه: ما تركُه أفضلُ مِن فعله، كالصلاةِ مع الالتفات، والصلاةِ في أعْطان الإبل(٤)، واشتمالِ الصَّمّاء(٥)، وغيرِ ذلك مما نُهيَ عنه علىٰ وجه التنزيه(٦).

(١) في بعض النسخ: الندب، مِن التسمية بالمصدر.

(٢) أي: مِن هذه الجهة، وإلا فقد يتعلق الثواب والعقاب بفعله إذا اقترن بالنية، وعليه فالثواب والعقاب على النية لا على مجرد الفعل.

(٣) **قال الشيخ**: والمحظور والمحرم واحدٌ.

(٤) أي: مَبارك الإبل.

(٥) هو: أن يجلِّل جسده بثوب بحيث لا يبدو شيءٌ من يديه.

(٦) في هذا تصريح أنَّ الأصل في المكروه هو التنزيه، وأنه لا إثم فيه، وفي تعبير الشيخ: «ما تركه أفضلُ مِن فعله» تجوُّزٌ في العبارة إذا أريد ما ورد فيه نهي بخصوصه، لالتباس ذلك بخلاف الأولىٰ، **والفرق بينهما**: أنَّ المكروه ما ورد فيه نهيٌ خاص، أمَّا خلاف الأولى فليس كذلك، كترك صلاة الضحى، فهو خلاف الأولى وليس مكروهًا، ومثله: ترك لبس البياض في صلاة الجمعة. وقيل: خلاف الأولى داخل في المكروه، وكل ما استحب فعله فتركه مكروه.
وقد زاد بعض الفقهاء: **المكروه تحريمًا**، وهو قسم لم ينصَّ عليه أكثر المتقدمين من ←

والصحيح: ما تعلَّق به النُّفوذُ، وحصَل به المقصودُ، كالصلواتِ الجائزة، والبيوعِ الماضية(١).

والباطل: ما لا يتعلَّق به النفوذُ، ولا يحصُل به المقصودُ، كالصلاةِ بغير طهارة، وبيعِ ما لا يملك، وغيرِ ذلك مما لا يُعتدُّ به مِن الأمور الفاسدة(٢).

فصل [في أصول الفقه]

وأمَّا **أصول الفقه** فهي: الأدلةُ التي يُبنىٰ عليها الفقهُ، وما يُتَوَصَّل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال(٣). **والأدلة** هاهنا: خطابُ الله ﷻ، وخطابُ رسوله ﷺ، وأفعالُه،

← الأصوليين خلافًا للحنفية، وعُرِّف بأنه: ما وقعت الشُّبهة في تحريمه، وتورع بعض الفقهاء عن إطلاق لفظ الحرام عليه، وعند الحنفية: ما ثبت تحريمه بدليل ظني. وممن نصَّ على كراهة التحريم الشيخ في المهذب، في حكم تقبيل الصائم امرأته إذا كانت تحرك الشهوة.

والفرق بينه وبين المكروه تنزيهًا: أنَّ المكروه تنزيهًا لا إثم فيه، بخلاف المكروه تحريمًا لشبهه بالحرام، أو لقوة النهي فيه، **ومثاله**: أكل لحوم السباع، والصلاة في الأوقات المنهي عنها.

على أنَّ لفظة المكروه قد وردت في نصوص الشرع بمعنى الحرام، وأطلقها بعض الأئمة بهذا المعنى قبل أن يستقر المعنى الاصطلاحي.

(١) **قوله: «الجائزة»**؛ أي: المسقطة للفرض في حقِّ المكلف، **وقوله: «البيوع الماضية»**؛ أي: المنتجة لآثارها، مِن نقل الملكية ونحوه.

(٢) فلا تترتب عليه الآثار، فلا يسقط التكليف في العبادات، ولا ينتج الآثار في المعاملات، وهو والمعدوم سواء، والفاسد والباطل واحد عند الجمهور خلافًا للحنفية.

(٣) **الأصل لغة**: ما يُبنىٰ عليه غيره، واستعمالُه بمعنى الدليل عند الإضافة إلى الفقه ظاهر، لأنَّ الفقه مبنيٌّ على الأدلة ومستند إليها، وهذا هو لبُّ علم أصول الفقه، وأمَّا غيرها مِن المباحث ←

← فهي تبعٌ له وفرع عنه، كالمقدمات التمهيدية التي سلف ذكرها، ومنها: مباحث الأحكام وما يتعلق بها، وكذلك مباحث الاجتهاد والتقليد وشروط المجتهد.

وقد يستعمل الأصل في معانٍ أخرى، **منها**: القاعدة الكلية، والراجح عند التعارض، والمقيس عليه في باب القياس، والمستصحَب في باب الاستصحاب، كما سيأتي.

وقوله: «وما يتوصل به إلى الأدلة» أراد به المباحثَ التي أوصلت المجتهد إلى معرفة الدليل، ووجه الحجيَّة فيه، مع ترتيبه مع غيره، لأنه بغير هذه المباحث لا يكون الدليل دليلًا على الحقيقة، ولا ينتج الحكم، وذلك كمعرفة حجية القياس مِن أين استفيدت، ومتى يُعمل بالقياس، ومعرفة مستند كون الأمر المجرد للوجوب، ومتى يُستدلُّ به على الندب أو الإباحة، ونحو ذلك، بخلاف ما عبر عنه غيره بقوله: **«وكيفية الاستدلال بها»** التي تفيد معرفة كيفية استفادة الأحكام من الدليل، ودخول الواقعة تحته، ومعرفة شرائط الاستدلال، مما يفعله الفقهاء عند استنباط الأحكام من الأدلة، وعبارة الشيخ ألصقُ بعلم الأصول، لأن معناها يفيد معرفة مستند حجية الأدلة، والله أعلم.

وقوله: «على سبيل الإجمال»؛ أي: بخلاف ما كان على سبيل التفصيل مما يذكره الفقهاء مع كل حكم في مسائل الخلاف، فالأصوليون يعنون بالبحث في الدليل إجمالًا، كالإجماع، والقياس مثلًا، مِن حيث: تعريفُهما، وحجيتهما، وشروطهما، وأقسامهما، وكيفية الاستدلال بهما، ولا يعنون بالبحث تفصيلًا في قياس معين، أو إجماع معين، وإذا ذكر ذلك في كلامهم فهو على سبيل التمثيل.

وقد ذكر الشيخ الجوابَ في الشرح مِن وجهين على مَن سأل عن الفائدة مِن معرفة الأدلة إجمالًا بعد معرفتها تفصيلًا، **أحدهما**: أنَّ معرفتها تفصيلًا في مسائل الخلاف معرفة تقليد، كمن يعرف أنَّ الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ولا يعلم مِن أين استُفيد الوجوب والتحريم.

والثاني: أن مَن يعرف الحكم في مسألة تفصيلًا قد يشتبه عليه الحكم في مسألة أخرى، أمَّا إذا ←

وإقرارُه، وإجماعُ الأمة، والقياسُ، والبقاءُ على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة، وفُتيا العالِمِ في حقِّ العامَّة.

وما يُتوصَّل به إلى الأدلة فهو: الكلامُ على تفصيلِ هذه الأدلة ووجوهِها، وترتيبِ بعضِها على بعض. وأولُ ما يُبدأ به:

الكلامُ علىٰ خطابِ الله ﷻ وخطابِ رسوله ﷺ؛ **لأنهما** أصلٌ لما سواهما مِن الأدلة[1]، ويدخل في ذلك أقسامُ الكلام، والحقيقةُ والمجاز، والأمرُ والنَّهْي، والعمومُ والخصوصُ، والمجمَلُ والمبيَّنُ، والناسِخُ والمنسوخُ.

ثم الكلامُ في أفعالِ رسول الله ﷺ وإقرارِه؛ **لأنها تجري**[2] مَجرىٰ أقوالِه في البيان.

الوجيز في شرح اللمع

← عرف الأدلة وشروطها على سبيل الإجمال فإنه يعرض كلَّ حادثة عليها فيعرف حكمها دون التباس، قال: «**لأن الأدلة هي الأصول، والمذاهب تتبعها، فينبغي أن تُستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل، ولا ينصب الدليل على ما يقتضيه المذهب**»، **قلت**: وهذا كلام عالٍ نفيس، يبين الأصل الذي قامت عليه طريقة الاجتهاد في أصول الفقه، بخلاف طريقة التقليد المذهبية المحضة.

وما سبق هو من تعريف أصول الفقه **بالطريقة الإضافية**؛ أي: مِن حيثُ هو مركَّبٌ مِن مضافٍ ومضاف إليه.

وأمَّا إذا أريد تعريفه **بالطريقة العَلَميَّة**؛ أي: مِن حيث كونُ أصولِ الفقه لقبًا، أو اسم عَلَمٍ علىٰ علم معين، فيقال: **هو علم بقواعد يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية مِنْ أدلتها التفصيلية.**

(١) فهما مصدر جميع أحكام الدين على الحقيقة، وإليهما ترجع جميع الأدلة، ومنها الإجماع، والقياس.

(٢) أي: الأقوال والإقرارات.

ثم الكلامُ في الأخبار(١)، لأنها طريقٌ إلىٰ معرفة ما ذكرناه مِن الأقوال والأفعال.

ثم الكلامُ في الإجماع، لأنه ثبت كونُه دليلًا بخطابِ الله ﷻ وخطابِ رسوله ﷺ، وعنهما ينعقد(٢).

ثم الكلامُ في القياس، لأنه ثبت كونُه دليلًا بما ذُكر مِن الأدلة، وإليها يستند(٣).

ثم نذكر حكمَ الأشياء في الأصل(٤)، لأنَّ المجتهدَ إنما يفزعُ إليه عند عدم هذه الأدلة.

ثم نذكر فُتيا العالم(٥) وصفةَ المفتي والمستفتي، لأنه إنما يصيرُ طريقًا للحكم بعد العلم بما ذكرناه(٦).

(١) أي: الأحاديث المروية بالأسانيد، وما يتعلق بها من قواعد التصحيح والتضعيف.

(٢) فدلالته شرعية، ولا بد له مِن مستنَد منهما، أو مِن أحدهما.

(٣) وهو ما يُسمَّى بمعقول الخطاب، **قال الشيخ**: قال الشافعي: «أدلة الشرع: أصلٌ، ومعقول أصل».

(٤) وهو ما يُسمَّى بالاستصحاب.

(٥) أي: المجتهد، في حق العامي.

(٦) لأن العالم إذا أتقن الاجتهاد صار علَمًا للعامَّة، ودليلًا لهم علىٰ معرفة أحكام الشرع، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، ولذلك قيل: **اتقوا زلة العالم فإنه يزل بزلَّته عالَم**، وقيل عن المفتين: إنهم يوقِّعون الفتاوى عن رب العالمين، وقد سمى ابن القيِّم كتابه «إعلامَ الموقِّعين عن ربِّ العالمين» لذلك.

ثم نذكر الاجتهادَ وما يتعلَّقُ به إنْ شاء الله تعالى[١].



(١) لأنَّ الكلام عن الأدلة وما يتوصل به إليها، يجر إلى الكلام عن المستدل الذي هو المجتهد وشروط الاجتهاد، وهذا من المباحث الملحقة بالأصول، وقد عبر بعض الأصوليين عن ذلك فقال: **أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل**. وذكر الإمام الغزالي في كتابه المستصفى أنَّ أركان هذا العلم تقوم على أربعة أقطاب: **الأحكام**، وهي الثمرة، **والأدلة**، وهي المثمِر، **وقواعد الاستدلال**، وهي قواعد الاستثمار، **والمجتهد وشروطه**، وهو المستثمِر، وقد سلف شرح ذلك في المقدمات.



باب أقسام الكلام(١)

جميع ما يُتَلَفَّظُ به من الكلام ضربان: مُهْمَلٌ، ومُسْتَعْمَلٌ.

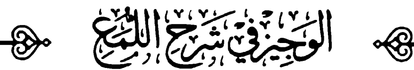
فالمهمَل: ما لم يُوضَع للإفادة(٢).

والمستعمَلُ: ما وُضع للإفادة، وذلك ضربان:

أحدهما: ما لا يُفيد معنىً فيما وُضع له(٣)، وهي: الألقابُ، كزيد، وعمرو، وما أشبهه.

والثاني: ما يفيد معنىً فيما وُضع له، وذلك ثلاثة أشياء: اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ، على ما قسَّمَه أهلُ النحو(٤).

فالاسمُ: كلُّ كلمةٍ دلَّت على معنىً في نفسها مجرَّدٍ عن زمان مخصوص، كالرجلِ، والفرسِ، والحمارِ، وغيرِ ذلك.



(١) وهذا من المباحث اللغوية التمهيدية، بين يدي علم الأصول.

(٢) فهو صوتٌ لا يدل على معنىً في اللغة، مثل: ديز، ويشبه رقم الهاتف الذي لم يخصَّص في استعماله لمشترك بعد.

(٣) وإنما المقصود به العَلَمِيَّة للتمييز بين المسمَّىٰ وغيره، وقد يسمى الرجل باسم يدل على الكرم، وهو بضد مقتضاه.

(٤) وقد ذكر المتقدمون منهم علاماتٍ لكلٍّ من الاسم والفعل والحرف، ثم وضع المتأخرون الحدود والتعاريف.

والفعلُ: كلُّ كلمةٍ دلَّت علىٰ معنىً في نفسها مقترنٍ بزمان، كقولك: ضَرَب، ويقومُ، وما أشبهه. **والحرفُ**: ما لا يدلُّ علىٰ معنىً في نفسِه، ودلَّ على معنىً في غيره، كمِنْ، وإلىٰ، وعلىٰ، وأمثالِه(١).

وأقلُّ كلام مفيد: ما بُنِيَ مِن اسمين، كقولك: زيدٌ قائم، وعمروٌ أخوك، أو ما بُني مِن اسم وفعل، كقولك: خرج زيدٌ، ويقوم عمرو(٢).

وأمَّا ما بُني مِن فعلين، أو مِن حرفين، أو مِن حرفٍ واسم، أو حرفٍ وفعل فلا يفيدُ إلا أن يُقدَّرَ فيه شيءٌ مما ذكرناه، كقولك: يا زيدُ، فإنَّ معناه أدعو زيدًا(٣).



الوجيز في شرح اللمع

(١) والفرق بين الاسم والحرف أن الاسم صالح للإسناد إليه بخلاف الحرف، ولذلك فإن (مَن) الشرطية اسم، و (إنْ) الشرطية حرف، تقول: مَنْ يزرعْ يحصدْ، تنسب الزرعَ إلى (مَن) ولذلك تُعربها مُبتدءًا و (يزرعْ) خبره على الراجح، وتقول: إنْ تزرع تحصدْ، وهنا لا يسند الزرع إلى (إنْ) بل هي حرف شرط، لتعليقِ الجواب بالشرط وترتيبه عليه فحسب.

(٢) ويكون أحدُهما مُسنَدًا؛ أي: حُكمًا، أو محمولاً، وهو الخبر أو الفعل، والآخرُ مُسنَدًا إليه؛ أي: محكومًا عليه، أو موضوعًا، وهو المبتدأ أو الفاعل، في نوعي الجملة المفيدة: الإسمية المؤلفة مِن: مبتدأ وخبر، والفعلية المؤلفة من: فعل وفاعل.

(٣) **مثال** ما بُني من فعلين: قام يتكلم، وهو لا يفيد إلا إذا قدر معه اسم (هو) الفاعل، **ومثال** ما بني من حرفين: في عن، وهو لا يفيد إلا أن يقدر ما ذكره الشيخ فيكون: قام هو في كذا، وقعد هو عن كذا. **ومثال** ما بني من حرف وفعل: قد قام، والتقدير: قد قام هو.

باب القول في الحقيقة والمجاز

والكلامُ المفيد ينقسم إلى: **حقيقة ومجاز**، وقد وردت اللغةُ بالجميع، ونزل به القرآن.

ومِن الناس مَن أنكر المجازَ في اللغة[1].

وقال ابن داود[2]: ليس في القرآن مجاز.

وهذا **خطأ**، لقوله تعالىٰ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ونحن نعلم ضرورةً أنه لا إرادةَ للجدار[3]، وقال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ونحن نعلم ضرورةً

(١) وينسب هذا القول إلى أبي إسحق الإسفراييني، المتكلم المشهور بالأستاذ (٤١٨هـ) شيخ القاضي أبي الطيب الطبري، وقد ضعَّف فريقٌ من العلماء منهم إمام الحرمين ثبوتَ ذلك عنه، ثم ذهب إلى ذلك من المتأخرين أبو العباس بن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ).

(٢) محمد بن داود الأصبهاني، أبو بكر (٢٩٧هـ) ابن الإمام داود الظاهري إمام الظاهرية (٢٥٥هـ).

(٣) كابر بعض المتأخرين وهو الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ﷺ، فأنكر هذه الضرورة وزعم في مذكرته في أصول الفقه (ص٧٠): أنَّ للجدار إرادةً لا نعلمها! وهذا تجاهلٌ لمعنى الإرادة وكونها تقتضي الفعل والاختيار، مع أنَّ الجدار لا يملك عدمَ الانقضاض إذا ازداد ميلُه ووصل إلى مقدار معين يغلب فيه الثِّقل فيهوي دفعةً واحدة، فكان تشبيهه بمن يريد الانقضاض إذا قارب ذلك في غاية البلاغة المصورة للمعنىٰ، وهو مستعمل قديمًا وحديثًا.

أنَّ القرية لا تُخاطب، فدلَّ علىٰ أنه مجاز(١).

فأما **الحقيقةُ** فهي الأصل، وحدُّها: كلُّ لفظٍ استُعمِل فيما وُضعَ له مِن غير نقل(٢).

وقيل: ما استُعمِل فيما اصْطُلِحَ على التَّخاطبِ به(٣).

وقد يكون للحقيقة مجاز، كالبحر: حقيقةٌ في الماء المجتمِع الكثير، ومجازٌ في الفرسِ الجواد، والرجلِ العالم، **فإذا ورد اللفظ حُمل على الحقيقة بإطلاقه، ولا يُحمل على المجاز إلا بدليل**(٤).

الوَجِيزُ في شَرحِ اللُّمَعِ

---

(١) ويكفي في إثبات المجاز الوجودُ الفعلي في القرآن وغيره، كقوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ﴾ [البقرة: ٧]، وهو طريقة حسنة بليغة في الكلام العربي، وهي أبلغ من الحقيقة، واستعمالها غير موقوف على الحاجة أو الضرورة، ومِن عادات العرب استعمال المجاز مع القدرة على الحقيقة، ووجود المجاز في القرآن لا يلزم منه إطلاق لفظ المتجوِّز والمستعير على الله تعالى، لأن الأسماء توقيفية. وأيضًا فإن تسميته بالمجاز لا تلزم؛ إذ يسميه بعضهم بالاتساع، والسعة، وهي عبارة المتقدمين، وبتغير الدلالة، والأسلوب العربي ونحوها من الألفاظ، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المعول على المعنى.

(٢) وهذا التعريف يقصر الحقيقةَ على اللغوية، ويعدُّ كلَّ ما عداها مجازًا، بخلاف التعريف الثاني الذي سيأتي.

(٣) وعلىٰ هذا التعريف يكون اصطلاح التخاطب بمثابة أصل الوضع، فما وافقه فهو حقيقة، وما خالفه فهو مجاز، ولو كان موافقًا لأصل الوضع اللغوي، وبناء عليه تنقسم الحقيقة إلى: لغوية، وشرعية، وعرفية. وذلك بحسب الاصطلاح، وتنقسم الحقيقة العرفية إلى: **عرفية عامة** بين الناس، **وعرفية خاصة** بأهل علم أو اصطلاح معين.

(٤) وهذه قاعدة مهمة جدًّا، لأن القول بالمجاز لا بد له من دليل راجح على إرادة الحقيقة التي هي الأصل، وإلا لما صحَّ القول به، وبقدر قوة هذا الدليل تكون قوة المجاز.

وقد لا يكون له مجاز، وهو أكثر اللغات، فيُحمل علىٰ ما وُضع له.

وأما **المجاز** فحدُّه: ما نُقل عمَّا وُضِع له(١).

وقيل: ما استُعمل في غير ما يقعُ التَّخاطبُ به(٢). وقد يكون ذلك بزيادةٍ، ونُقصان، وتقديمٍ وتأخير، واستعارة.

فالزيادةُ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، والمعنىٰ ليسَ مثلَه شيءٌ، والكاف زائدة(٣).

والنُّقصانُ كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والمرادُ أهل القرية، فحَذفَ المضاف وأقام المضاف إليه مُقامَه(٤).

(١) وسمي مجازًا لمجاوزة أصل الوضع على سبيل الاتساع في الكلام، وهو أسلوبٌ للعرب في كلامها، ويُسمى لذلك أيضًا: السَّعَة، ولا مشاحَّة فيه كما تقدم، وإنما المدار على المعنى، فمَن أثبت المعنىٰ وأنكر لفظ المجاز لم يأتِ بطائل، وهذا التعريف للمجاز تفريعٌ على التعريف الأول للحقيقة.

(٢) وهذا التعريف تفريع على التعريف الثاني للحقيقة.

(٣) وتسميتها زائدةً جارٍ على اصطلاحات النحويين، وبعض العلماء يسميها صلةً لأنها تدلُّ على التأكيد.

(٤) لأن القرية لا تُسأل، ولا تنبئ عن صدق ولا كذب، وذكر هذا المعنى الشافعي في الرسالة (٢١٣).

ومِن أمثلته أيضًا قوله تعالى: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ [الحج: ٤٠]، لأن الصلواتِ لا تهدم حقيقة، وإنما المراد مواضعها، وعبر بالصلوات عنها مجازًا، وحُذف المضاف وأقيم المضاف إليه مُقامه.

والتقديمُ والتأخيرُ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى: ٤ ـ ٥].

والمراد به: أخرج المرعىٰ أحوىٰ فجعله غثاءً، فقدَّم وأخَّر(١).

والاستعارةُ كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، فاستعار فيه لفظَ الإرادة(٢).

وما مِنْ مجازٍ إلا وله حقيقةٌ قد نُقل عنها؛ **لأنَّا** قد بيَّنا أنَّ المجازَ ما نُقل عمَّا وُضع له، وما وُضع له هو الحقيقة.

فصل [في وجوه معرفة المجاز]

ويُعرَف المجازُ مِن الحقيقة بوجوه:

منها: أن يُصرِّحوا بأنه مجاز، وقد بيَّن أهلُ اللغة ذلك(٣).

الوَجِيزُ في شَرْحِ اللُّمَعِ

(١) لأنَّ الأحوىٰ على هذا التأويل هو الأخضر الغضُّ الذي يضرِب إلى السواد مِن شدة خضرته، والغثاءُ: اليابس، وهذا التقديم والتأخير لمراعاة الفاصلة في أواخر آيات السورة.
وقيل: ليس في الآية تقديم وتأخير، والمراد بالأحوىٰ الأسود، وهو صفةٌ لغثاء، وقد قال ابن جزيٍّ في تفسيره عن القول الأول: «وفي هذا القول تكلف». قلت: وهو خلاف الأصل.

(٢) لأنَّ الإرادة مِن صفات الآدمي المختار، فهو يملك الفعل والترك.
ومِن أمثلته من السنة قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (٧٢١٦) من حديث جابر: «المدينةُ كالكِيرِ تنفي خبثَها، وينصَعُ طِيْبُها»، وفي رواية: «وتَنْصع طِيبَها».

(٣) كالأصمعي عبد الملك بن قُريب (٢١٦هـ)، والخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ)، وغيرهم وألف في ذلك الزمخشري (٥٣٨هـ) معجمه «أساس ←

ومنها: أن يُستعمل اللفظُ فيما لا يَسْبِق إلى الفهمِ عند سماعِه، كقولهم في البليدِ: حمارٌ، وفي الأبلهِ: تيسٌ(١).

ومنها: أنْ يُوصف الشيءُ ويُسَمَّىٰ بما يستحيل وجودُه(٢)، كقوله: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

ومنها: أنْ لا يجريَ ولا يَطَّرِدَ كقولهم في الرجلِ الثقيل: جبلٌ، ثم لا يُقال ذلك في غيره، وفي الطويلِ: نخلةٌ، ثم لا يُقال ذلك في غير الآدمي(٣).

ومنها: أن لا يتَصَرَّف فيما استُعمل فيه تَصَرُّفَه فيما وُضع له حقيقةً، كالأمرِ في معنى الفعل، لا تقول فيه: أمَرَ يأمُرُ كما تقول في الأمر بمعنى القول(٤).



← البلاغة». وأما «مجاز القرآن» لأبي عبيدة مَعْمَرِ بن المثنى (٢٠٩هـ) فهو في معاني كلمات القرآن وتراكيبه عمومًا، وليس في المجاز المقصود هنا.

(١) فلا يخطر في بال أحد أن البليد حمار حقيقة، بل يدرك السامع مباشرة إرادة المجاز من اللفظ، وهذا من أبين الأدلة على استعماله.

(٢) كسؤال القرية وجوابها.

(٣) فلا يقال في كل شيءٍ ثقيل كالأوزان: جبل، ولا في كل شيء طويل كالحبل: نخلة.

(٤) لأنَّ المجاز في اللغة طريقه السَّماع مِن أهلها، وليس قياسيًّا، والأمر الأول بمعنى الشأن، والثاني بمعنى استدعاء الفعل، وكذلك لا يتصرَّف في معناه، فإنه إذا قيل للرجل البليد: حمار، فإنه لا يقال لصوته: نهيق لزومًا.

باب بيان الوجوه
التي تُؤخذ منها الأسماء واللغات

واعلم أنَّ الأسماءَ واللغاتِ تُؤخذ مِن أربعِ جهات: مِن اللغة، والعُرف، والشَّرع، والقياس.

فأما اللغة فهي: ما تخاطَب به العربُ مِن اللغات[1]، وهي على ضربين:

فمنها ما يفيد معنىً واحدًا، فيُحمَل على ما وُضع له اللفظ، كالرجلِ، والفرسِ، والتمر، والبُرِّ، وغيرِ ذلك.

ومنه ما يفيد معانيَ وهو على ضربين:

أحدهما: ما يفيد معانيَ متَّفقة[2]، كاللونِ يتناول السَّوادَ والبياضَ وسائر الألوان،

(١) وتعرَّف اللغة بأنها: أصواتٌ يعبِّر بها كلُّ قوم عن مرادهم، وقد تتفرع عن اللغة الأم لغات فرعية يختص بها بعض الأقوام من الناطقين باللغة دون بعض، وهي تختلف فيما بينها في بعض الكلمات، كالصوف والعهن، أو في ضبط بعض حروف الكلمة، كـ(عسيتم) بفتح السين وكسرها، وكـ(البيوت) بضم الباء وكسرها، أما اللهجات فهي اختلاف طريقة النطق بالكلمة من ترقيق وتفخيم، وفتح وإمالة، وتحقيق للهمزات وتسهيل لها ونحو ذلك، وقد تطلق اللهجات على اللغات، وبالعكس توسعًا.

(٢) وهو ما يسميه عليه علماء المنطق: **المتواطئ**، لوجود معنىً كليٍّ في أفراده بالتساوي دون تفاوت.

والمشركِ يتناول اليهوديَّ والنصرانيَّ[١] فيُحمل علىٰ جميع ما يتناوله، إمَّا على سبيل الجمع إن كان اللفظُ يقتضي الجميعَ، أو علىٰ كلِّ واحد منه على سبيل البدل إن لم يقتض اللفظُ الجميع[٢]، إلا أن يدلَّ الدليل علىٰ أن المراد شيءٌ بعينه، فيحمل علىٰ ما دلَّ عليه الدليل.

والثاني: ما يفيد معانيَ مختلفة[٣]، **كالبَيضة**: تقع على الخُوذَةِ، وبيضِ الدَّجاجة والنَّعامة، **والقَرءِ**: يقع على الحيض والطُّهر[٤]:

فإن دلَّ الدليلُ علىٰ أن المرادَ به واحدٌ منهما بعينه حُمِل عليه.

وإن دلَّ الدليلُ علىٰ أن المرادَ به أحدُهما ولم يُعيَّنْ لم يُحمَل علىٰ واحدٍ منهما إلا بدليل؛ إذْ ليس أحدُهما بأولىٰ مِن الآخر.

(١) ودليله قوله تعالى عن النصارى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١]، وقد يُطلق ويراد به عبدة الأصنام مِن الوثنيين خاصة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة: ٦].

(٢) اقتضاء اللفظ الجميعَ على سبيل الجمع **مثاله**: اللفظ العامُّ، يعمُّ جميعَ أفراده على سبيل الجمع بينها، كقولنا: المسلمون، فهو يعمُّ كلَّ المسلمين. وعدم اقتضائه الجميع، **مثاله**: المطلَق، وهو الفرد الشائع في جنسه، يتناول أفرادَه جميعا، لكنْ على سبيل البدل لا على سبيل الجمع، كقولنا: مسلمٌ، ولذلك قالوا في التفريق بين عموم العام وعموم المطلَق: **عمومُ العامِّ شُموليٌّ، وعمومُ المطلَق بَدَليٌّ**.

(٣) وهو ما يُسمَّى بالمشترك اللفظي، وفيه يتَّحد اللفظ ويتعدد المعنى، وعكسه: المترادف.

(٤) وهو حقيقة في كل واحد منهما.

وإن لم يدلَّ الدليلُ علىٰ واحد منهما حُمل عليهما، وقال أصحابُ أبي حنيفة وبعضُ المعتزلة: لا يجوز حملُ اللفظِ الواحدِ على معنيين مختلفين.

والدليلُ على جواز ذلك: أنه لا تنافيَ بين المعنيَين، واللفظُ يحتملُهما فوجب الحملُ عليهما، كما قلنا في القسم الذي قبله(١).

فصل [في الأسماء واللغات المأخوذة من العُرف]

وأمَّا **العرفُ** فهو: ما غلب الاستعمالُ فيه علىٰ ما وُضع له اللفظ في اللغة، بحيث إذا أُطلق سَبَق الفهمُ إلىٰ ما غلب عليه دون ما وُضع له:

كالدَّابَّةِ: وُضع في الأصل لكلِّ ما دبَّ، ثم غلب عليه الاستعمالُ في الفرَس.

(١) **وتسمى هذه المسألة عموم المشترك**، ومِن ثمرات الاختلاف فيها الاختلافُ في قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ إذْ جائزٌ أن يُراد باللمس في الآية الجماع بين الزوجين، واللمسُ باليد، ولا إحالةَ في اجتماعهما عند الشافعية، لجواز التصريحِ بهما معًا، وصلاحيةِ اللفظ لهما، إمَّا علىٰ سبيل الحقيقة أو علىٰ سبيل المجاز.

وذهب الحنفيةُ إلى امتناع ذلك لعدم جريان العرف بهذا الاستعمال، ولأن اللفظ إذا احتمل الحقيقة والمجاز فلا يجوز عندهم أن يراد به إلا أحدهما، قالوا: وقد عُلم قطعًا إرادةُ المجاز الذي هو الجماع؛ إذْ لا يمكن إخراجه مِن الآية، فانتفى الآخر الذي هو الحقيقة.

والتحقيق: أنَّ الترجيحَ في معنى الآية، وما كان مثلها، يُستفاد مِن مجموع الأدلة فيها، وليس مِن هذا الأصل وحدَه، وأنَّ مِن المشترك ما لا مانع مِن إرادة جميع معانيه معًا، ومنه ما يمتنع ذلك فيه، إذا كان المعنيان متضادَّين لا يجتمعان، كلفظ القروء، أو يوجد دليل خاص على عدم إرادة أحد المعنيين. والله أعلم.

والغائطِ: وُضع في الأصل للموضعِ المطمئنِّ مِن الأرض[١]، ثم غَلَب عليه الاستعمالُ فيما يخرج مِن الإنسان[٢]، فيصير حقيقةً فيما غلَب عليه[٣]، فإذا أُطلق حُمِل علىٰ ما ثبت له مِن العرف.

فصل [في الأسماء واللغات المأخوذة من الشرع]

وأمَّا **الشرع** فهو: ما غلب الشرعُ فيه علىٰ ما وُضع له اللفظُ في اللغة، بحيث إذا أُطلق لم يُفهَم منه إلا ما غَلَبَ عليه الشرعُ:

(١) أي: المنخفض، الذي يُقصد لقضاء الحاجة فيه غالبًا.

(٢) أي: من النجاسات الجامدة، وهي البراز.

(٣) وهذه هي الحقيقة العرفية، وهي مبيِّنةٌ لإرادة المتكلم في زمان ومكان معينين، فكان الحملُ عليها واجبًا، وقد يتغير العرف بتغير الزمان والمكان، فيحمل الكلام على العرف الطارئ دون العرف القديم. وهذا في تفسير كلام الناس في زمن صدور الكلام مِن المتكلم، أمَّا إذا أريد تفسيرُ ألفاظ آيات القرآن وأحاديث السنة فيُشترط أن يكون هذا العرف قائمًا في زمان رسول الله ﷺ لا بعده، فلا يُعرف مرادُ رسول الله ﷺ مِن العرف الطارئ بعده، لأنه لم يكن موجودًا في زمنه، وهذا إذا لم يكن للشرع اصطلاحٌ خاصٌّ في الكلمة، وإلا كان هو المقدَّمَ في التفسير، إلا إذا دلَّ دليلٌ علىٰ إرادة المعنى اللغوي، كقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ﴾ [التوبة: ١٠٣]، والصلاة هنا: الدعاء.

ومثاله: لفظ (الطعام)، في قوله ﷺ فيما أخرجه مسلم (١٥٩٢) وغيره، مِن حديث معمر بن عبد الله بن نضلة: «الطَّعامُ بالطَّعامِ مِثلًا بِمثلٍ»، فهو في أصل اللغة، وفي زمنه ﷺ: اسم لكل مطعوم، وإن كان الغالب عليهم الشعير، فلا يخصُّ ببعض الأطعمة دون بعض، مما اصطُلِح عليه بعد ذلك.

كالصلاةِ اسمٌ للدعاء في اللغة، ثم جُعل في الشرع اسمًا لهذه الأفعال المعروفة(١).

والحجِّ اسمٌ للقصد، ثم نُقل في الشَّرع إلى هذه الأفعال(٢).

فصار حقيقةً فيما غلب عليه الشرعُ، فإذا أُطلق حُمل علىٰ ما ثبت له مِن عُرف الشرع(٣).

ومِن أصحابنا مَن قال: ليس في الأسماء شيءٌ منقولٌ إلى الشرع، بل كلها مُبَقَّاةٌ علىٰ موضوعها في اللغة، فالصلاةُ اسمٌ للدعاء، وإنما الركوعُ والسجودُ زياداتٌ أُضيفتْ إلى الصلاة وليست مِن الصلاة، كما أضيفت إليها الطَّهارةُ وليست منها(٤)، وكذلك الحجُّ اسمٌ للقصد، والطوافُ والسعيُ زياداتٌ أضيفتْ إلى الحجِّ، وليستْ مِن الحج، فإذا أُطلق اسمُ الصلاة حُمل على الدعاء، وإذا أطلق اسم الحج حُمل علىٰ القصد، وهو قول **الأشعرية**(٥).

الوَجيزُ في شَرحِ اللُّمَع

(١) المفتتحة بالتكبير، المختتمة بالتسليم.

(٢) المتضمنة للمناسك؛ من الإحرام والوقوف والطواف والسعي.

(٣) **قال الشيخ**: وهو مذهب المعتزلة، ولهذا القول صلة بالعقائد والكلام، كما سيأتي.

(٤) على اعتبار أنَّ الطهارة داخلة تحت لفظ الصلاة، وقد وقع في النسخة المطبوعة: «إلى» بدلَ «إليها» خطأً.

(٥) **قال الشيخ**: «وهو قول أهل الحق ومذهب أهل السنة، وقد ذكرنا أنَّ ذلك أولُ بدعة ظهرت في الإسلام، وأصل ذلك مسألة الإيمان».

قلت: يعني الشيخ بأول بدعة ظهرت قولَ المعتزلة في المسألة، وسيأتي تفصيل الخلاف فيها، أمَّا سبب اختيار الأشعرية لهذا القول، وإن كان بعيدًا عن طبيعة الفقه وظاهر الأدلة، فهو مخالفة المعتزلة فيما استندوا إليه في تأصيل بدعتهم في العقائد، وسدُّ الباب عليهم بالكلية، ←

والأول: أصح، والدليلُ عليه: أنَّ هذه الأسماء إذا أُطلقت في الشرع لم يُعقل منها المعاني التي وُضعت لها في اللغة، فدلَّ علىٰ أنها منقولة(١).

← وهي طريقة غير منهجية إن شهد لها دليل في بعض الفروع خالفها دليل آخر في غيره، أمَّا طريقةُ الشيخ أبي إسحق ﷺ فهي اختيار ما يدل عليه الدليل مما يناسب الفقه وأصوله مِن غير أن يوافق المعتزلة في بدعهم العَقَديَّة، لأن موضوع الأصول غير موضوع الكلام.

(١) ويدل لذلك أيضًا أنَّ العباداتِ المشروعةَ لما لم يكن لها أسماء في اللغة تتميز بها عمَّا عداها كان أولى الأسماء بها ما ثبت له عرفٌ في الشرع وكثر استعماله فيه، بمنزلة أرباب الصناعات إذا استحدثوا آلاتٍ وأدوات لم يكونوا وضعوا لها أسماء تتميز بها لحاجتهم إلى ذلك.

قال الشيخ: «وقد نصرتُ في التبصرة أنَّ الأسماء منقولة، ويمكننا نصرةُ ذلك مِن غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم، فنقول: إنَّ هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة مِن اللغة إلى الشريعة، وليس مِن ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل».

قلت: ويتبين مِن هذه المسألة المسلك الدقيق للإمام الشيرازي في إيراده للأقوال ونقده لها واختياره منها ما رجح عنده وفق ما يتناسب مع الفقه وأصوله، وتخليصِ ذلك مما شابهُ مِن علم الكلام وإلزاماته. فأصل الخلاف في هذه المسألة خلاف كلامي بين المعتزلة والأشاعرة، فعندما ذهب المعتزلة إلى نقل الألفاظ مِن اللغة إلى الشرع نقلوا مصطلح الإيمان وما اشتُقَّ منه كالمؤمن مِن المعنى اللغوي الذي هو التصديق إلى معنىً شرعيٍّ طارئ على اللغة، وجعلوه اسمًا لمن لم يرتكب شيئًا مِن المعاصي، ومَن ارتكب منها شيئًا سمَّوه فاسقًا، لا مؤمنًا ولا كافرًا، وهذا ما دعوه بالمنزلة بين المنزلتين، وجعلوا ذلك مِن أصول مذهبهم. وإلى هذا أشار الشيخ بقوله فيما سبق: «إنها أول بدعة ظهرت في الإسلام». فاختيار الشيخ صحة نقل الأسماء في مصطلحات الشرع كالصلاة لا يعني موافقة المعتزلة في نقل الأسماء العقدية كالإيمان، والصحيح من ذلك ما شهد له الدليل في محله.

فصل [في تعارض المعاني]

إذا ورد لفظٌ قد وُضع في اللغة لمعنىً وفي العرف لمعنىً حُمِل على ما ثبت له في العرف، لأنَّ العرفَ طارئٌ على اللغة، فكان الحكم له(١).

وإن كان قد وُضع في اللغة لمعنىً وفي الشرع لمعنىً حُمل على عرف الشَّرع، لأنه طارئٌ على اللغة، ولأنَّ القصدَ بيانُ حكمِ الشرع، فالحملُ عليه أولىٰ(٢).

فصل [في الأسماء واللغات المأخوذة من القياس]

وأما القياسُ فهو مثل: تسميةِ اللِّواط(٣) زنًا، قياسًا علىٰ وطء النساء، وتسميةِ النَّبيذ خمرًا، قياسًا علىٰ عصير العِنب، وقد اختلف أصحابنا فيه:

فمنهم مَن قال: يجوز إثباتُ اللغاتِ والأسماء بالقياس، وهو قول أبي العبَّاس(٤)،

الوجيز في شرح اللمع

(١) أي: فتقدم الحقيقة العرفية على اللغوية التي هي أصل الوضع، في فهم كلام الناس الذين هم أهل العرف العام، كما تقدم الحقيقة العرفية الخاصة على الحقيقة اللغوية في فهم كلام أهل العلوم والحرف، إلا إذا دل الدليل على إرادة الحقيقة اللغوية.

(٢) فتقدم الحقيقة الشرعية على اللغوية، إلا حيث يدل الدليل على إرادة اللغوية، كقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] كما سبق.

(٣) وهو فاحشة إتيان الذكر الذكر التي كان يفعلها قوم لوط ﷺ.

(٤) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، كبير فقهاء الشافعية في عصره، تفقه بأبي القاسم الأنماطي صاحب المزني، وانتشر به فقه الشافعي، وولي قضاء شيراز، وله مصنفات كثيرة فقد معظمها، توفي ببغداد (٣٠٦هـ).

وأبي عليٍّ بن أبي هريرة(١). ومنهم مَن قال: لا يجوز ذلك(٢).

والأول: أصحُّ، لأنَّ العرب سمَّت ما كان في زمانها مِن الأعيان بأسماء ثم انقرضوا وانقرضت تلك الأعيان، وأجمع الناسُ علىٰ تسمية أمثالها بتلك الأسماء، فدلَّ علىٰ أنهم قاسوها علىٰ الأعيان التي سمَّوها(٣).



(١) إمام الشافعية بالعراق بعد ابن سريج، له شرح مختصر المزني، توفي ببغداد (٣٤٥هـ).

(٢) وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين.

(٣) والخلاف في هذه المسألة طويل في الاحتجاج والردِّ والجدل، والثمرة منها تظهر في مسائل:
منها: هل حكم عمل قوم لوط، وحكم شارب النَّبيذ يدخلان تحت النصِّ الوارد في حد الزنا للأول، وفي حد شرب الخمر للثاني، أو لا يدخلان.
فعلى قول المجيزين ومنهم الشافعية يتناولهما النصُّ، خلافًا للحنفية.
وكذلك ما نقله الزركشيُّ في البرهان مِن تسمية الشافعيِّ الشريكَ جارًا، وقاسه علىٰ تسمية العرب امرأةَ الرجلِ جارَةً، وعليه يحمل ما ورد في الأدلة مِن ثبوت الشفعة للجار على أنها للشريك على شريكه عنده، فضلًا عن سائر الأدلة في المسألة. والله أعلم

الكلام في الأمر والنهي

باب القول في بيان الأمر وصيغته

اعلم أن **الأمرَ**: قولٌ(١) يَستدعي(٢) به الفعلَ ممَّن هو دونَه(٣).

الوجيز في شرح اللمع

(١) تعبير الشيخ عن الأمر بالقول مخالف لمسلك المتكلمين الذين خلطوا الكلام بالأصول؛ إذ ذهب الأشاعرة منهم إلى القول بالكلام النفسي لله ﷻ، وجعل جمهورهم الأمر حقيقة في النفسي مجازًا في اللساني، وذهب المعتزلة إلى إنكار الكلام النفسي، وعدوا الأمر: إرادة الفعل بالقول، لأنَّ الأمر عندهم يتضمن الإرادة، وبنوا ذلك علىٰ أصل لهم في الضَّلالة؛ وهو أنَّ الله سبحانه لا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عمَّا لا يريد، وقد يكون ما لا يريد.

قال الشيخ: «وهذه مِن المسائل التي يكفرون بها، وهي مسألة مِن الكلام... ونحن نتكلم هاهنا في ما نحتاج إليه من إثبات حقيقة الأمر **لمعرفة ما يتعلق به الحكم في الشرع**».

قلت: وهذا ملحظ مهم في حرص الشيخ على عدم خلط مسائل أصول الفقه بالكلام؛ إذ لا أثر لهذا الخلاف الكلامي في أحكام الفقه، ولذلك نأى الشيخ عنه. والله أعلم.

(٢) أي: الآمر.

(٣) لأنَّ استدعاء الفعل مِن النظير والأعلى لا يسمَّىٰ أمرًا على الحقيقة، وإن كانت صيغته صيغةَ أمر، وقد وافق الشيخَ أبا إسحق في اشتراط العلو الإمامان: أبو نصر ابن الصباغ (٤٧٧هـ) وأبو المظفر ابن السمعاني (٤٨٩هـ)، من الشافعية، وقبلهما شيخه أبو الطيب الطبري (٤٥٠هـ) وكذلك القاضي عبد الوهَّاب (٤٢٢هـ) من المالكية، وأبو بكر الرازي الجصاص (٣٠٥هـ) من الحنفية، وبعدهم ابن عقيل (٥١٣هـ) من الحنابلة، ولم ينقل الشيخ في هذه المسألة خلافًا عن أحدٍ في التبصرة، ولا في اللمع وشرحه، وهو عمدة في نقل خلاف الأصوليين في عصره←

ومِن أصحابنا مَن زاد فيه: علىٰ سبيل الوجوب(١).

فأمَّا الأفعالُ التي ليستْ بقول فإنها تُسَمَّىٰ أمرًا علىٰ سبيل المجاز(٢).

ومِن أصحابنا مَن قال: ليس بمجاز، وقد نصرتُ ذلك في التبصرة.

والأول: أصح، لأنه لو كان حقيقةً في الفعل كما هو حقيقةٌ في القول لتصَرَّف في

← وما قبله، فالعجب مِن بعض المتأخرين الذين خالفوا هذا الشرط بحجة أنَّ المعتزلة يقولون به، ثم لم يكتف بعضهم بذلك حتى نسبوا الشيخ أبا إسحق ومَن معه مِن الأئمة الكبار إلى مخالفة جمهور الأصوليين! ولم يذكروا مَن هم هؤلاء الأصوليون الذين خالفهم في عصره وما قبله، وكأنهم يقصدون بهم مَن تأخر عنه، كالفخر الرازي، وابن السبكي ومن تابعهما!، وقد أسهب الدكتور محمد حسن هيتو في هذا المعنى وبالغ، ووصف في دراسته لمسائل التبصرة: (ص٣٧) القول بعدم اشتراط العلو والاستعلاء: «بأنه الحق الذي لا مفرَّ منه، ولا محيص عنه»! مع أنه لا أثر لهذا الخلاف المزعوم في أصول الفقه وفروعه.

علىٰ أنَّ المذاهب في اشتراط العلو والاستعلاء في حقيقة الأمر أربعة نقلها الزركشي في البحر: (٢/ ٣٤٦ـ ٣٤٧):

أولها: اعتبارهما، ونسبه إلى ابن القشيري، والقاضي عبد الوهاب.

ثانيها: عدم اعتبارهما، ونسبه إلى الرازي واختاره. وهذا الذي مشىٰ عليه المتأخرون.

ثالثها: اعتبار العلو دون الاستعلاء، ونسبه إلى كثير مِن الأئمة الذين تقدم ذكرهم.

رابعها: اعتبار الاستعلاء دون العلو، قال: وصححه الإمام، والآمدي، وابن الحاجب، وابن برهان في الأوسط، وبه قال أبو الحسين من المعتزلة.

(١) وهذه الزيادة مبنيَّة علىٰ أصل، وهو أن المندوب إليه هل هو مأمور به حقيقة؟، فمَن قال: إنه مأمور به فلا حاجة عنده إلى هذه الزيادة، لأنه يشترك مع الواجب في طلب الفعل، ومَن قال بالعكس، وهو ما **سيصححه الشيخ**، فلا بدَّ منها، لتمييز الواجب من المندوب.

(٢) لاتحاد الفعل مع القول في الموجَب، بفتح الجيم، لأن كلًّا منهما تجب به الطاعة.

الفعل كما يتصرَّف في القول، فيقال: أَمَر يأمُر كما يقال ذلك إذا أريد به القول[1].

فصل [فيما ليسَ بأمر]

وكذلك ما ليس فيه استدعاءٌ:

كالتهديدِ مثل قوله ﷺ: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠].

والتعجيزِ كقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ﴾ [هود: ١٣].

والإباحةِ مثل قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ٢].

فذلك كلُّه ليس بأمر[2].

وقال البلخيُّ[3] من المعتزلة: الإباحةُ أمر.

وهذا خطأ، لأنَّ الإباحة هي الإذن، وذلك لا يُسمَّىٰ أمرًا، ألا ترىٰ أن العبدَ إذا استأذن مولاه في الاستراحة وتركِ الخدمة فأَذِن له في ذلك لا يقال: إنه أمره بذلك.

فصل [في ما ليس بأمر]

وكذلك ما كان مِن النظير للنظير، ومن الأدنى للأعلىٰ فليس بأمر وإن كان صيغته

(١) وقد فرق بعض الأصوليين بين الأمر بمعنى (القول) وبين الأمر بمعنى (الفعل) بأن الأول يجمع على (أوامر) والثاني يجمع على (أمور) ووافقهم في ذلك من اللغويين الجوهري في «صَحاحِه».

(٢) أي: في الحقيقة، وإن كان أمرًا علىٰ سبيل المجاز.

(٣) عبد الله بن أحمد الكعبي، أبو القاسم، مِن متأخري المعتزلة البغداديين، وتنسب إليه الكعبية من المعتزلة (٣١٩هـ).

صيغةَ أمر، وذلك كقول العبد لربه: اغفر لي وارحمني، فإنَّ ذلك مسألةٌ ورغبة.

فصل [في أن الاستدعاء على وجه الندب ليس بأمر حقيقة]

وأما الاستدعاءُ على وجه النَّدب فليس بأمر حقيقة.

ومِن أصحابنا مَن قال: هو أمرٌ حقيقةً.

والدليلُ علىٰ أنه ليس بأمر قولُه ﷺ: «لولا أنْ أشُقَّ علىٰ أمتي لأمرتُهم بالسِّواك عندَ كلِّ صلاة»(١)، ومعلومٌ أنَّ السَّواك عند كلِّ صلاة مندوبٌ إليه، وقد أخبر أنه لـمْ يأمر به(٢)، فدلَّ علىٰ أن المندوبَ إليه غيرُ مأمورٍ به(٣).

فصل [في أن للأمر صيغةً في اللغة]

للأمر صيغةٌ موضوعة في اللغة تقتضي الفعلَ، وهو قوله: افعل(٤).

(١) فيما أخرجه البخاري (٨٨٧) ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة.
ومن الأدلة على ذلك أيضًا حديث بريرة عند البخاري (٥٢٨٣) وغيره وفيه قولُها للنبي ﷺ: «أتأمُرُني يا رسولَ الله؟ قال: لا، إنما أنا أشفَع».

(٢) لأن (لولا) حرف امتناع لوجود، فامتنع الأمر لوجود المشقة، والممتنع هنا هو الوجوب.

(٣) فهو وإن أُمر به علىٰ وجه النَّدب فليس بأمر حقيقةً، لأنه غير واجب، فدل علىٰ أنَّ الأمر الحقيقي للوجوب.

(٤) ويتبعها ما كان مثلَها في إفادة الوجوب، مثل الفعل المضارع المقترن بلام الأمر، ولفظة (على) المقترنة بالمأمور به، ولفظ الوجوب، والفرض، وما تصرَّف منهما.
قال الزركشي في البحر: (٢/ ٣٥٧): «وإنما خصَّ الأصوليون (افعل) بالذكر لكثرة دورانه بالكلام».

وقالت الأشعرية[١]: ليس للأمر صيغة[٢].

الوجيز في شرح اللمع

(١) وهُم الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، ومن تبعه مِن أئمة المتكلمين في العقائد، وأبرزهم أبو بكر ابن الباقلاني (٤٠٣هـ) وأبو بكر ابن فورك (٤٠٦هـ) ومذهبهم في العقائد والكلام يجمع بين العقل والنقل، ويعد أحد المذاهب العقدية التي يعتنقها أهل السنة والجماعة، وقد اشتهروا بردودهم المحكمة على المبتدعة، وخاصة المعتزلة، ولأئمة المذهب في بعض المسائل أقوال اختلفوا فيها، ولم يجمعوا على قول واحد.

أمَّا مخالفة الشيخ لهم في بعض مسائل أصول الفقه التي جنحوا فيها إلى ترجيح ما يتناسب مع العقائد التي أصَّلوها في علم الكلام، مع أنه سمى مذهبهم مذهب أهل الحق، وألف رسالة في نصرته، فهو ميلٌ منه ﷺ إلى ضرورة الفصل بين العِلمين في المسائل، **وتخليص أصول الفقه الذي تُبنى عليه الشريعة من أصول الكلام**، فتراه يوافق المعتزلة في بعض المسائل الأصولية دون أن يلزمه شيءٌ مِن بدعهم العَقَدية، كما تراه يخالف الأشعرية فيما لا يتناسب مِن أقوالهم الأصولية مع الفقه وطبيعته، **وهذا يدلُّ علىٰ إمامته**، ولعله يفسر سببَ تجاهل كتب الشيخ مِن قبل المتأخرين مِن الأصوليين الأشاعرة الذين بالغوا في خلط أصول الفقه بالكلام، وجعلوا الطبيعة الكلامية هي المهيمنة عليه، معتمدين على كلام الرازي والآمدي ثم ابن السبكي، ولهذا تحول علم الأصول عند أكثر المتأخرين إلى علم نظري ليس له كبير أثر في تكوين العقلية الفقهية الاجتهادية، والقدرة على الترجيح في المسائل الخلافية.

(٢) وحقيقة هذه المسألة متصلة بقول الأشاعرة في مسألة الكلام النفسي لله ﷻ، لأن المعنى النفسي لا صيغة له، وليس لهذه المسألة ثمرة فقهية أو أصولية إلا في بناء المسألة التالية لها عليها، وهي مسألة الأمر المتجرد عن القرائن هل يفيد الوجوب، وقد أطال الشيخ الكلام عليها والحجاج لها في التبصرة والشرح، على أن بعض كبار الأشاعرة كالرازي في المحصول: (١/ ٥٥) صرح بجلاء: «**بأن الكلام بالمعنى النفسي مما لا حاجة في علم الأصول إلى البحث عنه**».

والدليل على أنَّ له صيغةً: أنَّ أهلَ اللسان قسَّموا الكلام أقسامًا، فقالوا في جملتها: أمرٌ، ونهيٌ، فالأمرُ قولُك: افعل، والنهيُ قولك: لا تفعل، فجعلوا قوله: افعل بمجرَّده أمرًا، فدلَّ علىٰ أن له صيغة.



باب ما يقتضي الأمرُ من الإيجاب

إذا تجرَّدتْ صيغةُ الأمر اقتضت الوجوبَ في قول أكثر أصحابنا، ثم اختلفوا[(١)] هؤلاء:

فمنهم مَن قال: تقتضي الوجوبَ بوضع اللغة.

ومنهم مَن قال: تقتضي الوجوبَ بالشَّرع.

ومِن أصحابنا مَن قال: تقتضي النَّدب[(٢)].

وقال بعض الأشعرية[(٣)]: لا تقتضي الوجوبَ ولا غيرَه إلا بدليل.

وقالت المعتزلة: الأمرُ يقتضي إرادةَ الفعل، فإن كان ذلك مِن حكيمٍ اقتضى الندبَ، وإن كان مِن غيره لم يقتضِ أكثرَ مِن الإرادة.

والدليل علىٰ أنها تقتضي[(٤)] الوجوب:

(١) كذا في الأصل، وهو جائز لغة، على نحو قوله تعالى: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [الأنبياء: ٣].

(٢) وهو قول كثير من المعتزلة، وبعض الحنفية.

(٣) وهو قول القاضي الباقلاني، وهو زعيم القائلين بالتوقف في المسألة حتى يظهر الدليل، أمَّا الإمام الأشعري فقد حكى الشيخ في الشرح أنه أملى على أصحاب أبي إسحق المروَزي ببغداد: أنَّ الأمر يقتضي الوجوب.

(٤) أي: الصيغة.

قولُه(١) ﷺ: «لولا أنْ أشُقَّ علىٰ أمتي لأمَرْتُهم بالسِّواكِ عندَ كلِّ صلاةٍ»، فدلَّ علىٰ أنه لو أمر لوجَب وشَقَّ(٢).

ولأنَّ السيد مِن العرب إذا قال لعبده: اسقني ماءً فلمْ يسْقِهِ استحقَّ الذمَّ والتَّوبيخ، فلو لم يقتضِ الوجوبَ لما استحق الذمَّ عليه(٣).

فصل [في الأمر بعد الحظر]

وسواءٌ وردت هذه الصيغة ابتداءً أو وردتْ بعد الحَظْر فإنها تقتضي الوجوب(٤).

وقال بعض أصحابنا: إذا وردتْ بعد الحظر اقتضت الإباحة(٥).

(١) تقدم تخريجه: (ص١١٨).

(٢) وقد ورد كثير من الآيات والأحاديث بهذا المعنى، منها: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

(٣) وهذا دليل لغوي.

(٤) لأنَّ تقدم الحظر لا يجوز أن يكون وحده قرينةً صارفة عن الوجوب، لأن القرائن تفسر الكلام وتبيِّن معناه، وتفسير الشيء إنما يكون بما يطابقه ويوافقه، لا بما يخالفه وينافيه.

(٥) قال الشيخ: «وللشافعي ﵀ كلام يدل عليه، والأول هو الصحيح».

قلت: كلام الشافعي نسبه إليه غير واحد في كتاب أحكام القرآن، ومنهم الزركشي في البحر المحيط: (٢/ ٣٧٩) نقلًا عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني قال: «قال الشافعي في أحكام القرآن: وأوامر الله تعالى ورسوله تحتمل معاني، منها: الإباحة، كالأوامر الواردة بعد الحظر، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]». ولم أقف على هذا النص في أحكام القرآن الذي جمعه البيهقي من كلام الشافعي، بتحقيق ←

والدليل علىٰ أنها تقتضي الوجوب: أنَّ كلَّ لفظٍ اقتضىٰ الإيجابَ إذا لم يتقدمْه حظرٌ اقتضىٰ الإيجابَ وإنْ تقدَّمه حظرٌ، كقوله: أوجبتُ وفرضتُ.

فصل [في سقوط الجواز لسقوط الوجوب]

إذا دلَّ الدليلُ علىٰ أنه لم يُرَدْ بالأمر الوجوبُ لم يجز الاحتجاجُ به في الجواز[1].

ومِن أصحابنا مَن قال: يجوز.

والأول: أظهر، لأنَّ الأمرَ لم يُوضَعْ للجواز، وإنما وُضع للإيجاب، والجوازُ يدخلُ فيه علىٰ سبيل التَّبعِ، فإذا سقط الوجوبُ سقط ما دخل فيه علىٰ سبيل التبع.

الوجيز في شرح اللمع

← الشيخ عبد الغني عبد الخالق، ثم وقفت على معناه في أحكام القرآن للشافعي (٢٤٦) الذي طبعه عبد الله الداغستاني، وهو في الأم: (٦/ ٣٦٨)، ولفظه: «والأمر في الكتاب والسنة وكلام الناس يحتمل معاني: أن يكون الله ﷻ حرم شيئًا ثم أباحه، فكان أمره إحلال ما حرم» ثم استشهد بالآيتين.

قلت: وثمَّ أقوال أخرىٰ؛ منها: أنَّ الأمر بعد الحظر يعيد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، مِن إباحة، أو وجوب، أو غير ذلك، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة: ٥].

والملاحَظُ أن هذا القول والذي قبله يقرر القاعدة بحسب الفروع الفقهية التي يقول بها الفقيه، وما انتهى إليه اجتهاده، في الآيات الممثَّل بها، والأول الذي رجَّحه الشيخ ينظر إلى الصيغة ودلالتها المجردة عن القرائن، ويرى أن الإباحة في الآيات التي استدلوا بها إنما استفيدت مِن الأدلة الصارفة، وليس مِن الصيغة، وعليه يمكن الجمع بين قول الشيخ والمنصوص عن الشافعي، والله أعلم.

(١) وهذه مسألة نظرية، لا ثمرة لها مِن الفروع الفقهية. والله أعلم

باب في أن الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة أو التكرار

إذا وردتْ صيغةُ الأمر لإيجابِ فعلٍ وجب العزمُ على الفعل، ويجب تكرار ذلك[١] كلَّما ذكَر الأمر، لأنه إذا ذكَر ولم يعزِم على الفعل صار مُصِرًّا على العِناد، وهذا لا يجوز.

وأمَّا الفعلُ المأمور به فإنْ كان في اللَّفظ ما يدلُّ على تَكراره وجب تكرارُه[٢].

وإنْ كان مُطلقًا ففيه وجهان:

مِن أصحابنا[٣] مَنْ قال: يجبُ تكرارُه علىٰ حسب الطَّاقة.

ومنهم[٤] مَن قال: لا يجبُ أكثرَ مِنْ مرَّة واحدة إلا بدليل يدلُّ على التَّكرار، وهو **الصحيح**.

(١) أي: العزم.

(٢) بحسب القرينة، واستدل القائلون بذلك بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وستأتي مناقشة الشيخ لهذا الاستدلال.

(٣) ذكر الشيخ في الشرح أنه اختيار القاضي الباقلاني، وأبي حاتم القزويني. **قلت**: وهو قول غريب بعيد لاقتضائه استغراق الأزمنة في الامتثال، مع تعدد الأوامر وكثرتها.

(٤) كالقاضي أبي الطيب الطبري، والشيخ أبي حامد الإسفراييني، وهو قول الإمام أبي حنيفة وأكثر الفقهاء، وذكر الزركشي في البحر المحيط: (٢/ ٣٨٦) أنه نصَّ عليه الشافعي في الرسالة، **قلت**: وهو فيها (٤٥٤) وما بعدها، ولم يدرجه الشيخ أحمد شاكر ضمن الفهارس.

والدليل عليه: أنَّ إطلاقَ الفعل يقتضي ما يقعُ عليه الاسم، ألا ترىٰ أنه لو حلف ليفعلنَّ كذا برَّ بمرَّة واحدة، فدلَّ علىٰ أنَّ الإطلاقَ لا يقتضي أكثرَ مِن ذلك.

فصل [في تعليق الأمر بشرط]

فأمَّا إذا علَّق الأمرَ بشرطٍ بأن يقول: إذا زالت الشمسُ فصَلِّ، فهل يقتضي التَّكرار؟

إنْ قلنا: إنَّ مطلقَ الأمر يقتضي التكرار فالمعلَّقُ بالشرط مثلُه(١).

وإنْ قلنا: إنَّ مطلَقه لا يقتضي التكرار ففي المعلَّق بالشرط وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: يقتضي التكرارَ كلَّما تكرَّر الشرطُ(٢).

ومنهم مَن قال: لا يقتضي، **وهو الأصح**، لأن كلَّ ما لا يقتضي التكرار إذا كان مطلقًا لم يقتضِ التكرار إذا كان مُعلَّقًا بشرط، كالطلاق لا فرقَ بين أن يقول: أنتِ طالقٌ، وبين أن يقول: إذا زالت الشمسُ فأنتِ طالق(٣).

فصل [في تكرار الأمر بالفعل الواحد]

فأمَّا إذا تكرَّر الأمر بالفعل الواحد بأن قال: صلِّ، ثم قال: صلِّ، فإنْ قلنا: إنَّ

(١) وسبق بطلان هذا القول.

(٢) أي: حصول المشروط، كطلوع الشمس أو زوالها.

(٣) ويقول الشيخ في الشرح ردًّا على مَن استدل بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]: «إنَّ العرب فرقوا بين قولهم: افعل كلَّما طلعت الشمس، وبين قولهم: افعل إذا طلعت الشمس»؛ أي: فالأول يدل على التكرار إذا تكرر الشرط، والثاني لا يدل إلا على مرة واحدة.

مطلقَ الأمر يقتضي التكرار فتكرارُ الأمر يقتضي التأكيدَ، وإن قلنا: إنه يقتضي الفعل مرة واحدة ففي التَّكرار **وجهان**:

أحدهما: أنه تأكيد، وهو قول الصَّيرفي(١).

والثاني: أنه استئناف، وهو **الصحيح**.

والدليل عليه: أن كلَّ واحد مِن الأمرين يقتضي إيجادَ الفعل عند الانفراد، فإذا اجتمعا أوجبا التَّكرار كما لو كانا بفعلين(٢).



(١) محمد بن عبد الله البغدادي (٣٣٠هـ)، أبو بكر، مِن أئمة الشافعية الأصوليين، تفقه على ابن سريج، وله شرح على رسالة الشافعي.

(٢) وفي هذا احتراز عن إرادة التكرار مطلقًا وإنما يراد تكرار الفعل بحسب تكرار الأمر لأن كل أمر يدل على مرة واحدة.

باب في أن الأمر هل يقتضي الفعل على الفور أم لا

إذا ورد الأمرُ بالفعل مطلقًا وجب العزم على الفعل على الفور لما مضىٰ في الباب قبله، وهل يقتضي الفعلَ على الفور بُنِيتْ على التَّكرار[١]:

فإن قلنا: إنَّ الأمر يقتضي التكرار علىٰ حسب الاستطاعة وجب على الفور، لأنَّ الحالة الأولى داخلةٌ في الاستطاعة، فلا يجوز إخلاؤُها مِن الفعل[٢].

وإن قلنا: إن الأمر يقتضي مرةً واحدة فهل يقتضي ذلك على الفور أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يقتضي الفعلَ على الفَور[٣].

ومِن أصحابنا **مَن قال:** يقتضي ذلك على الفَور، وهو قول الصَّيرفي، والقاضي أبي حامد المروَرُّوذي[٤].

(١) أي: بُنيت هذه المسألةُ على مسألة التكرار المتقدمة، وفي بعض النسخ المطبوعة: «بنيَّة» وهو تحريف.

(٢) وقد تقدم ضعفُ هذا القول، فكذلك ما ينبني عليه.

(٣) وهو قول القاضي أبي الطيب، واختيار الشيخ أبي حامد.

(٤) أحمد بن بشر المروَرُّوذي (٣٦٢هـ)، من أئمة الشافعية الكبار، أخذ عن أبي إسحق المروزي. وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة.

والأول أصح، لأنَّ قوله: افعلْ يقتضي إيجادَ الفعل مِن غير تخصيصٍ بالزمان الأول دون الثاني، فإذا صار ممتثلًا بالفعل في الزمان الأول وجبَ أن يصير ممتثلًا بالفعل في الزمان الثاني(١).

فصل [في الأمر المقيَّد بالزمان]

فأمَّا إذا ورد الأمرُ مقيَّدًا بزمان نظرتَ:

فإن كان الزمانُ يستغرق العبادةَ كالصوم في شهر رمضان لزمه فعلُها على الفور عند دخول الوقت(٢).

وإن كان الزمانُ أوسعَ مِن قدْر العبادة، كصلاة الظهر ما بين الزوال إلىٰ أن يصير ظلُّ كلِّ شيء مثلَه وجب الفعلُ في أول الوقت وجوبًا موسَّعًا.

ثم اختلفوا هل يجبُ في أول الوقت بدلٌ عن الصلاة؟ فمنهم مَن لم يوجب، ومنهم مَن أوجب العزمَ بدلًا عن الفعل في أول الوقت.

وقال أبو الحسن الكَرْخيُّ: يتعلق الوجوبُ بأحد شيئين: إمَّا بالفعل، أو بأنْ يضيقَ الوقت.

وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة: يتعلَّق الوجوبُ بآخر الوقت، واختلف هؤلاء فيمَن صلَّىٰ في أول الوقت:

فمنهم مَن قال: إنَّ ذلك نفلٌ، فإن جاء آخرُ الوقت وليس مِن أهل الوجوب فلا

(١) ولا بد على الصحيح من دليل خاص أو قرينة على إرادة الفور.

(٢) لأن الزمان لا يسع غيرها.

كلام في أن ما فعله نفل، وإنْ كان مِن أهل الوجوب مَنَع ذلك النفلُ الذي فعلَه مِن توجُّه الفرضِ عليه في آخر الوقت[١].

ومنهم مَن قال: فعلُه في أول الوقت مراعىً، فإنْ جاء آخر الوقت وهو مِن أهل الوجوب علمنا أنه فعل واجبًا، وإن لم يكن مِن أهل الوجوب علمْنا أنه فعل نفلًا.

والدليل على ما قلناه: أنَّ المقتضيَ للوجوب هو الأمر، وقد تناول ذلك من أوَّلِ الوقت بقوله: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فوجب أنْ يجبَ في أوله[٢].

فصل [في وجوب القضاء]

فإنْ فات الوقتُ الذي عُلِّقَ عليه العبادة ولم يفعل فهل يجبُ القضاءُ أم لا؟ فيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: يجب[٣].

ومنهم مَن قال: لا يجب إلا بأمر ثان، وهو **الأصحُّ**، لأنَّ ما بعد الوقت لمْ يتناولْه الأمر، فلا يجبُ الفعلُ فيه كما قبلَ الوقت[٤].

(١) ويقولون عنه: إنه نفلٌ سدَّ مَسَدَّ الفرض! والذي ألجأهم إلى هذا الفرض التزام المحافظة على القول الذي قرروه.

(٢) أي: وجوبًا موسعًا كما بينه الشيخ.

(٣) وهو قول جمهور الحنفية والحنابلة، واستدلوا بأنَّ الفرض ثبت في الذمة، فلا يسقط إلا بالقضاء، أو بورود دليل على سقوطه.

(٤) **قال الشيخ:** «واحتج المخالفُ بقوله ﷺ: «مَن نام عن صلاةٍ أو نسيَها فليُصلِّها إذا ذكرها فإنَّ ذلك وقتها» **والجواب:** أنَّ هذا هو الحجة عليهم، فإنه ﷺ استأنف لإيجاب←

فصل [في القضاء والأداء]

إذا أُمر بعبادةٍ في وقت معيَّن ففعلَها في ذلك الوقت سُمِّيَ[(١)] أداءً على سبيل الحقيقة، ولا يُسمَّىٰ قضاء إلا مجازًا، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وكما قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠].

فأمَّا إذا دخَل فيها فأفسدها أو نسِي شرطًا مِن شروطها فأعادها والوقتُ باقٍ سُمِّيَ إعادةً وأداءً.

وإنْ فات الوقتُ ففعلَها بعدَ فوات الوقت سُمِّيَ قضاءً.



← القضاء أمرًا آخر».

قلت: وجه الاستدلال ظاهر، وهو أن قوله ﷺ: «فليُصلِّها» هو الأمر الثاني المستأنف، والحديث ورد بألفاظ متقاربة، وأخرج نحوه مسلم (٦٨٠) من حديث أبي هريرة.

(١) أي: فعله.

باب الأمر بأشياء على جهة التخيير والترتيب

إذا خيَّر اللهُ تعالىٰ بين أشياءَ مثل كفَّارة اليمين خيَّر فيها بين: العِتق، والإطعام، والكِسوة، فالواجبُ منها واحدٌ غير معيَّن، فأيَّها فعَل فقد فعل الواجبَ، فإنْ فعل الجميعَ سقط الفرضُ عنه بواحدٍ منها، والباقي تطوعٌ(١).

وقالت المعتزلة: الثلاثةُ كلُّها واجبةٌ(٢).

فإنْ أرادوا بوجوب الجميع تساويَ الجميع في الخِطاب فهو وِفاق، وإنما يحصُل الخلاف في العبارة دون المعنىٰ(٣).

الوجيز في شرح اللمع

(١) ومحل ذلك ما أفاد التخيير حقيقة، أمَّا إذا أريد بالتخيير التهديد أو غيره من المعاني كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]، فالواجب واحد قطعًا، ذكر ذلك الزركشي، وقال: «لم أر مَن تعرض له».

(٢) وذلك لتوهمهم وجود التناقض بين الوجوب والتخيير، ولأن الأحكام عندهم تابعة لما يدركه العقل فيها مِن حسن وقبح، والعقل إنما يدرك ذلك في الواجب المعين دون المبهَم المخير، ولأن جميع الخصال المخير فيها عندهم مستوية في المصلحة، وإذا كانت المصلحة في أحدها دون غيره وهو غير محدد كان ذلك مِن تكليف ما لا يطاق.

والتحقيق أنَّ المكلف مخير في تعيينه، لا في أصل الوجوب.

(٣) أي: معنى وجوب الجميع أنه لا يجوز ترك الجميع، وإذا فعل أحدَها أثيب ثوابَ واحدٍ منها، وبهذا يتفق المذهبان في المعنى دون العبارة.

وإنْ أرادوا بوجوب الجميع أنه مخاطَبٌ بفعل الجميع **فالدليل** على فساده: أنه إذا تركَ الجميعَ لم يُعاقب على الجميع، ولو كان الجميعُ واجبًا لعوقب على الجميع، فلمَّا لم يُعاقبْ إلا علىٰ واحدٍ دلَّ علىٰ أنه هو الواجب(١).

فصل [في الأمر على جهة الترتيب]

وأمَّا إذا أُمر بأشياء علىٰ الترتيب، كالْمُظاهِر أمَرَه(٢) بالعِتق عند وجود الرقبة، وبالصِّيام عند عدمها وبالإطعامِ عند العجز عن الجميع، فالواجبُ مِن ذلك واحدٌ معيَّنٌ علىٰ حسب حاله، فإنْ كان موسِرًا ففرضُه العتق، وإن كان معسِرًا ففرضُه الصيام، وإن كان عاجزًا ففرضُه الإطعام.

فإنْ جمَع مَنْ فرضُه العتقُ بين الجميع سقط الفرضُ عنه بالعتق، وما عداه تطوعٌ.

وإن جَمع مَن فرضه الصيامُ بين الجميع(٣) ففرضُه أحدُ الأمرين مِن العتقِ أو الصيامِ، والإطعامُ تطوع.

وإن جمع مَن فرضه الإطعام بين الجميع ففرضه واحدٌ مِن الثلاثة، كالكفَّارة المخيَّرة.



(١) وثمَّ قول ثالث لبعض المعتزلة، وهو: أن الخطاب يقتضي إيجاب واحد معين عند الله تعالى دون الناس. وقد أفاض بعض الأصوليين في الكلام على هذه المسألة وما اعترض به كل فريق على الآخر، بما لا طائل تحته، ولا فائدة منه.

(٢) أي: الله تعالى.

(٣) بأن اقترض واشترى رقبة وأعتقها، وصام، وأطعم.

باب إيجاب ما لا يتم المأمور [به](١) إلا به

إذا أُمِر بفعل ولم يتمَّ ذلك الفعلُ إلا بغيره نظرتَ:

فإن كان ذلك الأمرُ مشروطًا بذلك الغير، كالاستطاعةِ في الحجِّ، والمالِ في الزكاة، لم يكن الأمرُ بالحج والزكاة أمرًا بتحصيل ذلك، لأنَّ الأمرَ بالحج لم يتناول مَنْ لا استطاعةَ له، وفي الزكاة مَن لا مال له، فلو ألزمناه تحصيلَ ذلك ليدخلَ في الأمر لأسقطنا شرطَ الأمر، وهذا لا يجوز(٢).

وإن كان الأمرُ مطلَقًا غيرَ مشروط كان الأمرُ بالفعل أمرًا به وبما لا يتمُّ إلا به، وذلك كالطَّهارة للصلاة، الأمرُ بالصلاة أمرٌ بالطهارة، وكغسل شيءٍ مِن الرأس لاستيفاء الفرض في الوجه، الأمرُ به أمرٌ بالغسل، لأنه مأمورٌ بالصلاة وبغسل الوجه، فلو لم يلزمْه ما يتمُّ به الفعلُ المأمور به أسقطنا الوجوبَ في المأمور [به]. ولهذا قلنا فيمن نسيَ صلاةً مِن صلوات اليوم والليلة ولم يعرف عينَها: إنه يجبُ عليه قضاءُ خمسِ صلواتٍ، لتدخل المنسِيَّةُ فيها.

(١) سقطت «به» من الأصل، تسميةً للمأمور به بالمأمور تجوُّزًا في جميع المواضع، وهي ثابتة في بعض النسخ.

(٢) ويسمي الفقهاء هذا النوع من الشروط التي لا يجب على المكلف تحصيلها للقيام بالفعل شروطَ الوجوب، ويسمون الشروط الأخرى كالطهارة للصلاة شروطَ الصحة.

فصل [في الأمر بصفة العبادة هل يدل على وجوبها]

وأمَّا إذا أُمِرَ بصفةِ عبادةٍ:

فإنْ كانت الصفةُ واجبةً كالطُّمأنينة في الركوع دلَّ علىٰ وجوب الركوع، لأنه لا يمكنه أن يأتيَ بالصفة الواجبة إلا بفعل الموصوف.

وإن كانت الصفةُ ندبًا، كرفع الصوت بالتلبية لم يدلَّ ذلك علىٰ وجوب التلبية.

ومِن الناس مَن قال(١): يدلُّ علىٰ وجوب التلبية، **وهذا خطأ**، لأنه قد يُندَب إلىٰ صفةِ ما هو واجبٌ وما هو ندبٌ، فلم يكنْ في الندب دليلٌ علىٰ وجوب الأصل.

فصل [في أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده]

وإذا أُمر بشيء كان ذلك نهيًا عن ضدِّه مِن جهة المعنىٰ(٢)، فإنْ كان ذلك الأمرُ واجبًا كان النهيُ عن ضده علىٰ سبيل الوجوب، وإنْ كان ندبًا كان النهيُ عن ضده علىٰ سبيل الندب.

ومِن أصحابنا مَن قال: ليس بنهيٍ عن ضِدِّه(٣)، ....

(١) في الشرح أنهم أصحاب أبي حنيفة، واستدلوا على ذلك بحديث السائب بن خلاد عند أحمد (١٦٥٦٩) وأصحاب السنن مرفوعًا: «نزل عليَّ جبريلُ فقال: مُرْ أصحابَك فليرفعوا أصواتَهم بالتلبية» فجعلوا الندب إلى الصفة وهي رفعُ الصوت بالتلبية دليلًا على وجوب التلبية.

(٢) أي: بالاقتضاء واللزوم، وليس من جهة اللفظ، وذهب جمهور الأشاعرة القائلون بالكلام النفسي إلى أنه نفس النهي عن ضده، لعدم الصيغة عندهم، وسبق أن هذا القول مجاف لأصول الفقه.

(٣) وهو اختيار إمام الحرمين الجويني، والغزالي، وابن الحاجب.

وهو قول المعتزلة[١].

والدليل على ما قلناه: أنه لا يُتَوَصَّلُ إلى فعل المأمور إلا بترك الضِّدِّ، فهو كالطهارة في الصلاة.

فصل [في الأمر بالاجتناب]

فأمَّا إذا أُمر باجتناب شيءٍ ولم يمكنْه الاجتنابُ إلا باجتنابِ غيره فهذا على ضربين[٢]:

أحدهما: أنْ يكون في اجتناب الجميع مشقةٌ[٣]، فيسقُط حكم المحرَّم فيه، فيسقطُ عنه فرضُ الاجتناب، وهو [كما][٤] إذا وقعَ في الماء الكثير نجاسةٌ، أو اختلطتْ أختُه بنساء بلدٍ، فلا يُمنع مِن الوضوء بالماء، ولا مِن نكاح نساء ذلك البلد.

والثاني: أنْ لا يكونَ في اجتناب الجميع مشقةٌ، فهذا على ضربين:

الوجيز في شرح اللمع

(١) ومحل الخلاف ما له أضداد متعددة، مما لم يؤمر به على جهة التخيير، ليخرج الواجب المخير في خصال الكفارة.
ومن الآثار الفقهية للخلاف في المسألة: أنه إذا لم يقم المصلي القادر على القيام في الصلاة ثم تدارك ذلك وقام، فإن كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده بطلت صلاته، لقعوده بدل القيام، وإن لم يكن نهيًا لم تبطل.

(٢) وهذا المبحث ليس مِن صلب علم الأصول، بل من المباحث الفقهية التي تذكر في المقدمات، وأحكامه فروعية تختلف مِن باب إلى باب، وليست أصولًا كلية.

(٣) أي: كبيرة غير محتملة.

(٤) زيادة من بعض النسخ، ليست في الأصل.

أحدهما أنْ يكون المحرَّم مختلِطًا بالمباح، كالنجاسة في الماء القليل، والجارية المشترَكة بين الرجلين، فيجب اجتنابُ الجميع.

والثاني: أن يكون غيرَ مختلِط إلا أنه لا يُعرف المباحُ بعينه، **فهذا على ضربين**:

ضربٌ يجوز فيه التحرِّي، وهو كالماء الطَّاهر إذا اشتبه بالماء النَّجس، فيتحرَّىٰ فيه(١).

وضربٌ لا يجوز فيه التَّحرِّي، وهو الأختُ إذا اختلطتْ بأجنبية(٢)، والماءُ إذا اشتبه بالبول(٣)، فيجب اجتنابُ الجميع.



(١) ويأخذ بما يظهر له من الترجيح بعد التحري.

(٢) معينة؛ لعدم المشقة في اجتنابهما معًا.

(٣) في وعاءين ولم يمكن التمييز بينهما، مع القطع بكون أحدهما بولًا.

باب في أن الأمر يدل على إجزاء المأمور به

واعلم أنه إذا أمرَ الله تعالىٰ بفعل لم يخْلُ المأمورُ:

إمَّا أن يفعلَ المأمورَ به على الوجه الذي تناوله الأمر، أو يزيد علىٰ ما تناوله الأمر، أو ينقُص.

فإن فعل على الوجه الذي تناوله الأمر أجزأه ذلك بمجرَّد الأمر.

وقال بعض المعتزلة(١): الأمرُ لا يدل على الإجزاء، بل يحتاج الإجزاءُ إلى دليل آخر، وهذا خطأ، لأنه قد فعل المأمورَ به على الوجه الذي تناوله الأمر، فوجب أن يعودَ إلىٰ ما كان قبل الأمر.

فصل [في الزيادة على المأمور به]

فأمَّا إذا زاد على المأمور [به] بأن يأمرَه بالركوع فيزيد علىٰ ما يقع عليه الاسمُ سَقَط الفرضُ عنه بأدنىٰ ما يقع عليه الاسم، والزيادةُ على ذلك تطوُّعٌ لا يدخلُ في الأمر.

وقال بعض الناس(٢): الجميعُ واجبٌ داخلٌ في الأمر، وهذا باطل، لأنَّ ما زاد على الاسم يجوزُ له تركُه على الإطلاق، فإذا فعَله لم يكن واجبًا كسائر النَّوافل.

(١) ومنهم القاضي عبد الجبار في العمد، كما ذكر الشيخ في الشرح.

(٢) وهو أبو الحسن الكرخي، كما في الشرح.

فصل [في النقصان عن المأمور به]

فأمّا إذا نقص عن المأمور [به] نظرتَ:

فإن نَقَصَ منه ما هو شرطٌ في صحته كالصَّلاة بغير قراءةٍ لم يُجْزِه، ولم يدخلْ في الأمر(١)؛ **لأنه لم يأتِ بالمأمور به علىٰ الوجه الذي أُمر به.**

وإن نقص منه ما ليس بشرطٍ، كالتسمية في الطهارة أجزأه عن المأمور [به]. وهل يَدخُل ذلك في الأمر؟ الظاهرُ مِن قول أصحابنا: أنه لا يدخل في الأمر(٢).

وقال أصحاب أبي حنيفة: يدخل في الأمر. وهذا غير صحيح، لأن المكروهَ منهيٌّ عنه، فلا يجوز أن يدخل في لفظ الأمر كالمحرَّم(٣).



(١) اتفاقًا؛ أي: إن المصلي لم يؤمر بفعل صلاة لا قراءة فيها.

(٢) المراد على هذا القول: أن المصلي لم يؤمر بالوضوء من غير تسمية، وإن صحَّ فعله دونها.

(٣) وذكروا مِن ذلك الطواف بغير طهارة وأنه يصح، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. **قال الشيخ**: «الطواف بغير طهارة مكروه ومنهيٌّ عنه، والأمر لا يَرِدُ بالمكروه».

باب مَن يدخل في الأمر ومن لا يدخل فيه[1]

واعلم أن الساهيَ لا يجوز أن يدخل في الأمر والنهي؛ **لأن** القصدَ إلى التقرُّب بالفعلِ والتركِ يتضمَّنُ العلمَ به حتىٰ يصحَّ القصدُ إليه، وهذا يستحيل في حق النَّاسي، ألا ترىٰ أنه لو قيل له: لا تتكلمْ في صلاتك وأنت ساهٍ لوجبَ أن يقصِدَ إلىٰ تركِ ما يعلَمُ أنه ساهٍ عنه، وعلمُه بأنه ساهٍ يمنعُ كونَه ساهيًا، فبَطَل خطابُه على هذه الصِّفة.

فصل [في خطاب النائم والمجنون والسكران]

وكذلك لا يجوز خطابُ النَّائم، ولا المجنون، ولا السَّكران[2]؛ **لأنه** لو جاز

(١) وهذا الباب مماثل لما بحثه المتأخرون وترجموا له بباب المحكوم عليه، وبحث فيه الحنفية وسموه عوارض الأهلية؛ أي: موانعها، وجعلوها في قسمين:
١ ـ **عوارض سماوية** لا دخل فيها للمكلف: كالجنون، والعَتَه، والصغر، والإغماء، والنسيان، والنوم، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت.
٢ ـ **وعوارض مكتسَبة** من قبله: كالسُّكر، والسَّفه، والهزْل، والجهل، والخطأ، والإكراه.

(٢) ومثل النائم: المغمىٰ عليه، ومثل المجنون: المعتوه، أمَّا السَّكران فهو غير مخاطَب لغياب كمال العقل الذي هو مناط التكليف، لكنَّ جمهور الفقهاء أوقعوا عليه الطلاقَ وسائر التصرفات إذا تعدَّىٰ بسكره، عقابًا له، وفي ذلك نظر، للإجماع على عدم قتله بالردة إذا ارتدَّ حال سكره، ولأن عقابه أن يُحدَّ حدَّ شرب الخمر، وليس إمضاءُ الطلاق والبيع الذي لا قصد له إليه مِن أنواع العقوبات المقررة شرعًا، وإلى عدم اعتبار طلاقه ذهب بعض الفقهاء من الحنفية ←

خطابُهم مع زوال العقل لجاز خطابُ البهيمة والطِّفل في المهد، وهذا لا يقوله أحد.

فصل [في خطاب المكرَه]

وأمَّا المكرَه فيصحُّ دخولُه في الخطاب والتكليف.

وقالت المعتزلة: لا يصحُّ دخوله تحت التكليف، **وهذا خطأ**، لأنه لو لم يصحَّ تكليفُه لما كُلِّف تَرْكَ القتل مع الإكراه[1]، ولأنه عالم قاصدٌ إلىٰ ما يفعلُه، فهو كغير المكره[2].

فصل [في خطاب الصَّبي]

وأمَّا الصبيُّ[3] فلا يدخلُ في خطاب التكليف، فإنَّ الشرعَ قد ورد بإسقاط التكليف عنه، وأما إيجابُ الحقوق في ماله فيجوزُ أن يدخُلَ فيه، كالزكوات والنفقات، فإن التكليفَ والخطاب في ذلك علىٰ وليِّهِ دونَه[4].

← والمالكية، ونصَّت عليه قوانين الأحوال الشخصية في مصر والشام.

(١) لأنَّ المسلمين أجمعوا علىٰ أن المكرَه على القتل مأمورٌ باجتناب القتل، ودفعِ الْمُكرِه عنْ نفسه، ولا يَحلُّ له قتلُ غيره ولو مع الإكراه، لاختياره فواتَ نفس غيره على فوات نفسه.

(٢) وكونُ المكره قابلًا لتوجه الخطاب إليه في بعض الصور كما سبق لا يعني عدم تأثير الإكراه في صور أخرى، وخاصة إذا كان الإكراه مُلجِئًا.

(٣) وهو: من كان دون البلوغ، ومثله البنت غير البالغة.

(٤) ومال الصغير محل للتكليف على هذا القول الذي ذهب إليه الشافعية خلافًا للحنفية، لأن الزكاة تتعلق بالمال.

فصل [في خطاب العبيد]

وأمَّا العبيدُ فإنهم يدخلون في الخطاب.

ومِنْ أصحابنا مَن قال: لا يدخلون في خطاب الشَّرع إلا بدليل. وهذا خطأ، لأنَّ الخطابَ يصلُح لهم كما يصلح للأحرار(١).

فصل [في خطاب الكفار]

وأمَّا الكفارُ فإنهم يدخلون أيضًا في الخطاب.

ومِن أصحابنا مَن قال: لا يدخلون في الشَّرعيات(٢).

ومِن الناس مَن قال: يدخلون في المنهِيَّات دون المأمورات.

والدليل على أنهم يدخلون في الجميع قولُه تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾(٣) [المدثر ٤٢ - ٤٣].

(١) دليله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهم مِن جملة المؤمنين، وإذا وجدنا في الشرع أوامر كثيرة لم يدخلوا فيها كالجمعة، والجهاد، والزكاة فذلك لأدلة خاصة دلت على إخراجهم من الخطاب، والكلام هنا في مطلق الأمر، وما دخلوا فيه من الخطاب، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، واجتناب المعاصي أكثرُ مما لم يدخلوا فيه.

(٢) أي: الأحكام التكليفية العملية، بخلاف العَقَديَّات كالإيمان، وهو اختيار الشيخ أبي حامد الإسفراييني.

(٣) ومحلُّ الدليل في تتمة الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ فدلَّ على أنهم كفار، ومع ذلك ذكروا أن ترك الصلاة مما أدخلهم جهنم، ولم ينقل عن الله تعالى نكير عليهم في هذا←

ولو لم يكونوا مخاطَبين بالصلاة لما عاقبهم عليها، ولأنَّ صلاحَ الخطاب[١] لهم كصلاحه للمسلمين، فكما دخل المسلمون وجبَ أنْ يدخل الكفار.

فصل [في خطاب النساء]

وأمَّا النِّساء فإنهنَّ لا يَدْخلن في خِطاب الرجال[٢].

وقال أبو بكر بن داود وأصحابُ أبي حنيفة: يدخلن[٣]. **وهذا خطأ، لأنَّ** للنساء لفظًا مخصوصًا، كما أنَّ للرجال لفظًا مخصوصًا، فكما لا يدخل الرجالُ في خطاب

← القول، فدلَّ على أنهم أُمروا بفعلها، وأنهم يعاقبون على تركها في الآخرة، زيادة على معاقبتهم بالكفر، **وهذه ثمرة الاختلاف في المسألة.**

قال الشيخ: «مأمورٌ بالشرط مأمورٌ بالفعل، فوجب أن يكون مخاطبًا بالشرط في الحال كالمحدِث»؛ أي: الكافر مأمور بشرط العبادة الذي هو الإيمان، ومأمور بفعلها بعد تحصيله، كما أن المحدِث مأمورٌ بالشرط وهو الطهارة، ومأمورٌ بفعل الصلاة بعد حصول الشرط، وهذا من قياس الكافر على المحدِث بجامع ما سبق.

(١) كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢١].

(٢) أي: مِن حيث الصيغة بمقتضى اللفظ، وإذا رأينا النساء يدخلن في عامة أوامر الشرع من: الصلاة، والصوم، والزكاة وغير ذلك فإنما دخلن فيه بدليل دلَّ عليه مِن إجماع أو قياس أو غيرهما، ومحلُّ الخلاف في مقتضى اللفظ في الأصل، دون ما قام عليه دليل خاص.

(٣) بالتغليب للفظ الرجال على النساء. **قال الشيخ:** «ويجوز أن يُغلَّب لفظ الذكور على الإناث إذا عُلم مِن قصد المتكلم الجمعُ بينهما، ولا يغلب لفظ الإناث على الذكور، ولا يدل ذلك على دخول أحدهما في حقيقة لفظ الآخر».

قلت: محل الخلاف هو الأصل في الصيغة.

النساء، لم تدخل النساءُ في خطاب الرجال.

فصل [في خطاب النبي ﷺ ودخوله في خطاب الأمة]

وأمّا رسولُ الله ﷺ فإنه يدخلُ في كلِّ خطابٍ خوطب به الأمة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وغيرِ ذلك، لأنَّ صلاحَ اللفظ له كصلاحه لكلِّ واحد مِن الأمة، فكما دخلت الأمةُ دخل النبيُّ ﷺ.

وأمّا إذا خُوطب ﷺ بخطاب خاصٍّ لم يدخل غيره معه إلا بدليل، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤] و﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ﴾ [المزمل ١-٢] وقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِأَزْوَاجِكَ﴾ [الأحزاب: ٢٨].

ومِن الناس مَن قال[1]: ما ثبت أنه شرعٌ له دخل غيره معه فيه. **وهذا خطأ**، لأنَّ الخطابَ مقصورٌ عليه، فمَن زعم أنَّ غيرَه يدخل فيه فقد خالف مُقتضى الخطاب[2].

فصل [في دخوله ﷺ في خطابه للأمة]

فأمّا إذا أمرَ ﷺ أمّته بشيءٍ لم يدخل هو فيه.

(١) وهو قول الحنفية.

(٢) ومِن **ثمرات الخلاف** في هذه المسألة الاستدلالُ لحكم الأضحية مِن قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، فيقول الحنفيةُ بالوجوب، لدخول الأمة معه ﷺ في الخطاب، وقد أُمر في الآية بالنحر، ويمنع الشافعيةُ ذلك لكون الخطاب خاصًّا به ﷺ، ولا تدخل الأمة معه فيه.

ومِن أصحابنا مَن قال[1]: يدخُل هو فيما يأمُر به الأمة. وهذا خطأ، لأنَّ ما يخاطِب به الأمةَ مِن الخطاب لا يصلُح له، فلا يجوز أنْ يدخل فيه مِنْ غير دليل.

فصل [في دخول مَن لم يُخلق]

وأمَّا ما خاطب الله ﷻ به الخلقَ خطابَ المواجهة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فإنه لا يدخل فيه سائر مَن لم يُخلق مِنْ جهة الصيغة واللفظ[2]؛ لأن هذا الخطابَ لا يصلُح إلا لمن هو موجود على الصفة التي ذكرها، فأمَّا مَن لم يُخلق فلا يصلُح له هذا الخطاب.

وكذلك إذا خاطبَ رسولُ الله ﷺ رجلًا مِن أصحابه بخطابٍ لم يدخل غيرُه فيه مِن جهة اللفظ؛ لأن الذي خاطبه به لا يتناول غيرَه، وإنما يدخل غيره في حكم ذلك الخطاب بدليل، وهو قوله ﷺ: «حُكمي على الواحِدِ حُكمي على الجماعة»[3]

(١) وبذلك قال بعض المعتزلة.

(٢) وإن دخل فيه مِن جهة المعنى.

(٣) لا أصل له بهذا اللفظ، كما قاله جماعة من الحفاظ، منهم: المزي، والذهبي، والعراقي، والسخاوي، نعم ورد ما يؤدي معناه، فروىٰ مالك في الموطأ (٢/ ٩٨٢) وأحمد في المسند (٢٧٠٠٦) والنسائي في السنن (٤١٨١) والترمذي في الجامع (١٥٩٧) وقال: حسن صحيح، وابن حبان في صحيحه (٤٥٥٣)، وغيرهم مِن حديث محمد بن المنكدر عن أُميمة بنت رُقيقة قالت: «بايعتُ رسولَ الله ﷺ في نسوةٍ، قال لنا: «فيما استطعتُنَّ وأطقتُنَّ»، قلت: الله ورسوله أرحمُ بنا منَّا بأنفسنا، فقلتُ يارسولَ الله بايعنا ـ قال سفيان: تعني صافحْنا ـ فقال رسول الله ﷺ: «إنما قولي لمئةِ امرأةٍ كقولي لامرأة واحدة»، هذا لفظ الترمذي، ولفظ النسائي: «ما قولي لامرأةٍ واحدةٍ إلا قولي لمئةِ امرأة».

والقياسُ، وهو: أن يوجد المعنى الذي حكم به فيمَن حُكم [عليه] في غيره، فيُقاس عليه.

فصل [في سقوط الفعل عن البعض بفعل البعض]

إذا ورد الخطابُ بلفظ العموم دخل فيه كلُّ مَنْ صلَح له الخطاب، ولا يسقُط ذلك الفعلُ عن بعضهم بفعل البعض إلا فيما ورد الشرعُ به وقرَّره أنه فرضُ كفاية، كالجهادِ، وتكفينِ الميِّتِ، والصلاةِ عليه ودفنه، فإنه إذا قام به مَن تقع به الكفايةُ سقط عن الباقين.



باب بيان الفرض والواجب والسنة والندب

والواجب والفرض والمكتوبة واحد، وهو: ما تعلَّق العقابُ بتركه(١).

وقال أصحاب أبي حنيفة: الواجبُ ما ثبت وجوبه بدليلٍ مجتهَد فيه، كالوتر، والأضحية عندهم، والفرضُ: ما ثبت وجوبُه بدليلٍ مقطوعٍ [به]، كالصَّلواتِ الخمس، والزكوات المفروضة، وما أشبهها. وهذا خطأ؛ لأن طريقَ الأسماء: الشرعُ، واللغةُ، والاستعمالُ، وليس في شيء مِن ذلك فرقٌ بين ما ثبت بدليلٍ مقطوع به أو بطريق مجتهَد فيه(٢).

(١) ومعنى الوجوب في اللغة: السقوط، ومنه يقال: وجبت الشمس، إذا سقطت، وقال تعالى عن الإبل: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، وتسمية الفرض اللازم واجبًا؛ معناه: أنه لزم المكلفَ لزومًا لا ينفكُّ عنه إلا بالأداء.

(٢) ومِن آثار التفرقة بين الفرض والواجب عند الحنفية: تكفير مَن أنكر الفرض، دون مَن أنكر الواجب، والحكم ببطلان العبادة التي تُرك منها فرضٌ مِن فرائضها، كقراءة القرآن للقادر في الصلاة، بخلاف قراءة الفاتحة التي عدوها واجبًا لا فرضًا لثبوتها بدليل ظني عندهم. **قال الشيخ**: وليس لهم في التفرقة بينهما حجة تذكر إلا أنه شيءٌ **اصطلحوا عليه**، وعبارة وضعوها فيما بينهم لغرض لهم لا يستند إلى أصل في الشرع ولا في اللغة».

قلت: فإن قيل: إن الشافعية وغيرهم من الفقهاء فرقوا بينهما في باب الحج، فسمَّوا الفرض ما لا يجزئ عنه الدم، كالوقوف بعرفة، والواجبَ ما أجزأ عنه، كالإحرام من الميقات، والمبيت بمزدلفة؛ **فالجواب**: أن هذا التفريق قد ثبت بالدليل في باب الحج، بخلاف غيره ←

فصل [في السنة والنفل والندب]

وأمَّا السُّنة: فما رُسِم ليُحتذىٰ به علىٰ سبيلِ الاستحباب. وهي والنفلُ والنَّدبُ بمعنىً واحد[١].

ومِن الناس مَنْ قال[٢]: السنةُ ما ترتَّبَ، كالسُّنن الراتبة مع الفرائض، والنفلُ والندبُ ما زاد على ذلك. وهذا **لا يصحُّ؛ لأنَّ** كلَّ ما ورد الشرعُ باستحبابه فهو سنةٌ، سواءٌ كان راتبًا أو غيرَ راتب، فلا معنىٰ لهذا الفرق.

فصل [في قول الصحابي أمر رسول الله بكذا]

إذا قال الصحابيُّ: أمرَ رسولُ ﷺ بكذا وجبَ قبولُه، ويصيرُ كما لو قال رسول الله ﷺ: أمرتُ بكذا.

وقال داود[٣]: لا يُقبل حتىٰ ينقُلَ لفظَه[٤].

الوجيز في شرح اللمع

← من الأبواب فالأصل فيها عدم التفريق.

(١) وحقيقتها في اللغة: الطريقة، وفي الحديث قال ﷺ: «مَنْ سنَّ سنةً حسنةً كان له أجرُها وأجرُ مَنْ عمِل بها إلىٰ يومِ القيامة»، أخرجه مسلم (١٠١٧) وأحمد (١٩٢٠٠) وغيرهما من حديث جرير بن عبد الله.

(٢) وقد حُكي نحو هذا القول عن القاضي حسين والبغوي.

(٣) ابن علي الأصبهاني الظاهري، إمام الظاهرية (٢٧٠هـ).

(٤) قالوا: لأنه ربما كان سمع رسول الله ﷺ ندب إلى شيءٍ فاعتقده أمرًا، فقال: أمر رسول الله ﷺ بكذا.

والدليل على ما قلناه هو: أن الراويَ[١] مُصَدَّقٌ فيما يرويه، وهو عارف بالأمر والنَّهي، لأنه لغته، فوجب أن يُقبل كسائر ما يرويه[٢].

فصل [في قول الصحابي: أُمر فلانٌ بكذا، ومِن السنة كذا]

وأمَّا إذا قال: أُمِر فلانٌ بكذا، أو أُمرنا بكذا، أو نُهينا، ولم يُسمِّ الآمرَ حُمل ذلك على الرسول ﷺ.

وكذلك إذا قال: مِن السُّنة كذا، حُمِل علىٰ سنة رسول الله ﷺ.

وقال أصحابُ أبي حنيفة: لا يُحمل علىٰ ذلك إلا بدليل، وهو قول أبي بكر الصَّيرفي[٣].

وهذا **غير صحيح؛ لأن** الذي يُحتجُّ بأمره ونهيه وسنته هو الرسولُ ﷺ، فإذا

(١) أي: الثقة، وهو العدل الضابط لما يرويه، ومَن روى الأحاديثَ مِن الصحابة ونُقل إلينا حديثُه كلُّهم عدول بتعديل الله تعالى لهم.

(٢) وأمَّا الاختلاف في المراد بالأمر هل هو الوجوب أو الندب فهو اختلاف طارئ حدث بعد عصر الصحابة ﷺ، وما كانوا يعرفون في الأمر إلا ما يقتضي الوجوب.

(٣) ظاهر عبارة اللمع أنَّ خلاف الحنفية والصيرفي هو في المسألة الثانية فحسب، لكنَّ الشيخ في الشرح أدرج المسألتين معًا وهو الراجح، ونقل عنهم أن السنة يحتمل أن تكون سنة غيره ﷺ، ولذلك قال: «عليكم بسنَّتي وسنةِ الخلفاءِ الراشدين مِنْ بعدي، عَضُّوا عليها بالنَّواجذ»، أخرجه أحمد (١٧١٤٤) وأبوداود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦) وابن ماجه (٤٤) من حديث العِرباض بن سارية.

أَطلَق الصحابيُّ ذلك وجب أن يُحمَل عليه(١).



(١) ومن آثار هذه المسألة الاختلاف في حديث أنس فيما أخرجه البخاري (٦٠٥) ومسلم (٣٧٨): «أُمِر بلالٌ أنْ يَشفَعَ الأذانَ ويُوتِرَ الإقامة»، فقد عمِل به الشافعية لما تقدم، وقال الحنفية: يحتمل أنْ يكون الآمرُ غيرَ رسول الله ﷺ، فلم يعملوا بمقتضاه في الإقامة.

باب القول في النهي

فصل [في حقيقة النهي]

النهيُ يقارب الأمرَ في أكثر ما ذكرناه[(١)]، إلا أني أشيرُ إليه علىٰ جهة الاختصار، وأبيِّن ما يخالف الأمرَ فيه إن شاء الله تعالىٰ وبه أثق.

فأمَّا حقيقتُه فهي: القولُ الذي يَستدعي به تركَ الفعل ممَّن هو دونَه[(٢)].

ومِن أصحابنا مَن زاد فيه: على سبيل الوجوب[(٣)]، كما ذكرناه في الأمر.

فصل [في صيغة النهي]

وله صيغةٌ تدلُّ عليه في اللغة، وهو قوله: لا تفعل[(٤)].

(١) لأنَّ النهيَ أمرٌ بالترك، كما أنَّ الأمرَ أمرٌ بالفعل.

(٢) ولم يذكر الشيخ في حد النهي والأمر خلافًا بين الأصحاب، ولا بين فقهاء المذاهب إلا في مسألة القول كما تقدم في الأمر، وهو عمدة في نقل المذاهب والأقوال، فعُلم مِن ذلك أنَّ الخلافَ في ذكر العلو والاستعلاء متأخر بعده، ولا يلزمه في شيء حتى ينسبه بعض المعاصرين إلىٰ مخالفة الجمهور!

(٣) بناء على الاختلاف في المكروه كما اختلف في المندوب، هل هو منهيٌّ عنه في الحقيقة أم لا؟ فمَن قال: هو منهيٌّ عنه حقيقةً كفاه هذا الإطلاق، ولم يحتج إلى هذه الزيادة، ومَن قال: ليس بمنهيٍّ عنه حقيقة احتاج إليها لإخراجه من الحد.

(٤) وما أفاد معناها، كألفاظ التحريم، والمنع، والترك، والاجتناب، وما تصرَّف منها.

وقالت الأشعرية: ليس له صيغة، وقد مضى الدليلُ عليه في الأمر(١).

فصل [في مقتضى النهي]

وإذا تجرَّدت صيغتُه(٢) اقتضت التَّحريم.

وقالت الأشعرية: لا تقتضي التحريمَ ولا غيره إلا بدليل(٣).

والدليل على ما قلناه: أنَّ السيد مِن العرب إذا قال لعبده: لا تفعلْ كذا، ففَعَل استحقَّ الذمَّ والتَّوبيخ، فدلَّ علىٰ أنه يقتضي التحريم.

فصل [في أن النهي المجرد للدوام والفور]

وإذا تجردتْ صيغتُه اقتضت التركَ على الدَّوام وعلى الفور، بخلاف الأمر، وذلك أنَّ الأمر يقتضي إيجادَ الفعل، فإذا فَعَل مرة في أيِّ زمان فعَل سُمِّيَ ممتثلًا، وفي النهي لا يُسمَّىٰ منتهيًا إلا إذا سارع إلى الترك على الدوام(٤).

الوجيز في شرح اللمع

(١) وهي مسألة كلامية محضة، ولا أثر لها في الفقه، والمراد بالأشعرية بعضهم، كالباقلاني ومن تبعه.

(٢) عن القرائن الصارفة.

(٣) كما قالوه في مسألة الأمر، وهذا فرع عن عدم اعتبارهم للصيغ، لوجود الاشتراك في المعاني المرادة بها عندهم بين التحريم والكراهة، وهي مسألة كلامية.

(٤) والفرق بينهما أنَّ النهي نفي، والأمر إثبات، والإثبات لا يعم، والنفي يعم ويستغرق كلَّ ما يتناوله. فلو قال: أطعم مسكينًا فأطعم واحدًا كان ممتثلًا للأمر، ولو قال: لا تقتل طفلًا، فإنه لا يصير ممتثلًا حتىٰ يتجنب قتلَ الجميع.

فصل [في أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده]

وإذا نُهيَ عن شيء فإنْ كان له ضدٌّ واحدٌ فهو أمرٌ بذلك الضد، كالصوم في العيدين(١)، وإن كان له أضدادٌ كالزنا(٢) فهو أمرٌ بضدٍّ مِنْ أضداده؛ **لأنه** لا يُتَوَصَّلُ إلى ترك المنهيِّ عنه إلا بما ذكرناه.

فصل [في النهي عن أحد شيئين]

وإذا نُهي عن أحدِ شيئين كان ذلك نهيًا عن الجمع بينهما، ويجوز له فعلُ أحدهما.

وقالت المعتزلة: يكون هذا نهيًا عنهما، فلا يجوز فعلُ واحدٍ منهما.

والدليل على ما قلناه هو: أنَّ النهيَ أمرٌ بالترك، كما أنَّ الأمرَ أمرٌ بالفعل، ثم الأمرُ بفعل أحدِهما لا يقتضي وجوبَهما، فكذلك الأمرُ بتركِ أحدِهما لا يقتضي وجوبَ تركِهما(٣).

(١) له ضدٌّ واحد، وهو الفطر فيهما.

(٢) وله أضداد، وهي كل ما يشتغل به عنه، كالزواج، وأنواع العبادات، كالصلاة والصوم، والعادات، كالأكل، والنوم.

(٣) واحتجَّ المخالف في المسألة بأنَّ ما حرم مع غيره حرم منفردًا، كسائر المحرمات من الخمر، والخنزير، والميتة، والجواب: أن هذا يبطل بتحريم نكاح إحدى الأختين، فإنه يحرم الجمع بينهما، دون إفراد كلٍّ منهما.

واحتجوا كذلك بأن (أو) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] بمعنى (الواو)، وهي للجمع، والتقدير: «وكفورًا». قال الشيخ: «فالجواب أنا إنما حملناه على العطف لدليل دل عليه، لا بمقتضى اللفظ، وكلامنا فيما يقتضيه اللفظ بوضعه».

فصل [في دلالة النهي على الفساد]

والنهيُ يدل على فساد المنهيِّ عنه(١) في قول أكثر أصحابنا(٢)، كما يدلُّ الأمرُ علىٰ إجزاء المأمور به، ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم مَن قال: يقتضي الفسادَ مِن جهة الوضع في اللغة(٣).

ومنهم مَن قال: يقتضي الفسادَ مِن جهة الشَّرع(٤).

ومِن أصحابنا(٥) مَن قال: النهيُ لا يدلُّ على الفساد، وحُكيَ عن الشافعي رحمه الله

(١) أي: بطلانه وانعدام الآثار المترتبة عليه، فكأنه لم يكن، لأنَّ الفساد والبطلان واحد، وهذا مِن حيث دلالة الصيغة المجرَّدة، أمَّا ما ورد فيه نهي ولم يحكم الفقهاء ومنهم الشافعية ببطلانه وانعدام آثاره، كالصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع بعد النداء يوم الجمعة، والطلاق في الحيض، ونحوها من المسائل فلأن القرائنَ والأدلة الخارجة عن الصيغة دلَّت في كلِّ مسألة منها على عدم البطلان عندهم، لا لأنَّ النهيَ لا يدل على الفساد، **وهذا ما يقرره الشيخ وينصره**.

(٢) وهو المشهور مِن مذهب الحنابلة والظاهرية، ونقله الأكثرون عن أبي حنيفة ومالك وجمهور العلماء.

(٣) لأنَّ صيغة النهي عندهم تشعر المكلفَ لغة أنَّ عمله على الوجه المنهي عنه غير مطلوب ولا مقبول من قبل الناهي.

(٤) لأدلة عديدة، منها: حديث عائشة عند مسلم (١٧١٨) مرفوعًا: «مَنْ عَمِل عملًا ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ»؛ أي: مردود عليه، ولأنَّ المكلف إذا لم يجتنب المنهيَّ عنه، فإنَّ عمله يكون غير مشروع، فيكون باطلًا.

(٥) كأبي بكر القفَّال، وهو مذهب جمهور المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة.

ما يدلُّ عليه[١]، وهو قولُ طائفة مِن أصحاب أبي حنيفة[٢] وأكثر المتكلمين.

واختلف القائلون بذلك في الفَصْل بين ما يفسُد وبين ما لا يفسد[٣]:

فقال بعضهم: إنْ كان في فعل المنهيِّ [عنه] إخلالٌ بشرطٍ في صحته إنْ كان عبادةً[٤]، أو في نفوذه إنْ كان عقدًا[٥] وجب القضاءُ بفساده[٦].

(١) ويشهد له كلامه في الرسالة (٨٦٣) وما بعدها في معنى النهي عن أن يبيع الرجل على بيع أخيه، وحمله ذلك على خيار المجلس، لكن نقل عنه أيضًا في مواضع مِن الرسالة (٩٢٣) (٩٣٦) (٩٤٠) وغيرها ما يدلُّ على القول الأول، إضافةً إلى استدلالاته وتصرفاته في الفروع التي حكم بها بالفساد لورود النهي، كالنكاح مِن غير ولي، وبيع الغرر، ولذلك حكى عنه الأصحابُ القولين، والتحقيقُ كما بينه الزركشي في البحر (٢/ ٤٤٥): أنَّ النهيَ عن الشيء إنْ كان لعينه، أو لوصفه اللازم له فهو يدلُّ على الفساد، بخلاف ما لو كان لغيره، سواء كان عبادةً أو عقدًا، قال: «**وهذا الذي ينبغي أن يكون مذهب الشافعي، وتصرفه في الأدلة يقتضيه**».

(٢) كأبي الحسن الكرخي، **وهو ما استقر عليه مذهب الحنفية**، قال الشاشي في أصوله (ص: ١٣٤) بعد أن قسَّم النهي إلى نوعين؛ نهي عن الأفعال الحسيَّة، كالزنا، ونهي عن التصرفات الشرعية، كبيع درهم بدرهمين: «النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرَها، ويراد بذلك أنَّ التصرف بعد النهي يبقى مشروعًا كما كان، لأنه لو لم يبق مشروعًا كان العبد عاجزًا عن تحصيل المشروع، وحينئذ كان ذلك نهيًا للعاجز».

(٣) أي: مِن جهة القرائن والأدلة الخارجة عن الصيغة، لأنَّ الصيغة المجردة عندهم لا تدل على الفساد.

(٤) كالصلاة في الثوب النجس، وقبلَ دخول الوقت.

(٥) كبيع الفضولي، والمكره إكراهًا مُلجئًا.

(٦) وهذا لا ينبغي أن يُختلف فيه، لتخلف المشروط بتخلف الشرط عند الجميع، وإنما الخلاف في غيره.

وقال بعضهم: إن كان النهيُ يختصُّ الفعلَ المنهي عنه: كالصَّلاة في المكان النَّجِس اقتضى الفساد، وإنْ لم يختصَّ المنهيَّ عنه: كالصلاةِ في الدار المغصوبة لم يقتضِ الفساد(١).

فالدليل على أن النهيَ يقتضي الفسادَ على الإطلاق: أنه إذا أُمر بعبادةٍ مجرَّدة عن

الوَجيز في شَرح اللُّمَع

(١) وقد عبر بعضهم عن هذا القول بأن النهيَ إن كان متوجِّهًا لعين الشيء المنهي عنه، كنهي الحائض عن الصوم والصلاة، أو لشيء لازم له لا ينفكُّ عنه، كالنهي عن البيوع المتضمنة لربا الفضل دلَّ على الفساد، وإن كان متوجِّهًا لأمر خارج منفكٍّ عنه لم يدل على الفساد، وقالوا: النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، وعن البيع بعد النداء يوم الجمعة إنما توجه لأمر منفكٍّ عن الصلاة في الصورة الأولى، وعن البيع في الثانية، وهما كون مكان الصلاة مغصوبًا، وكون زمان البيع منهيًّا عن البيع فيه فلم يقتضِ الفساد في الصورتين، وأمَّا الصلاة في المكان النجس فالنهي متوجِّه فيها لأمر لازم غير منفك، فاقتضى الفساد. **قلت**: ويضاف لما سبق كون الطهارة شرطًا في الصلاة.

وذهب **المالكية** كما قال التلمساني في «مفتاح الوصول» (ص٤٦) إلىٰ أنَّ النهي إن كان لحق الله تعالى دلَّ على فساد المنهي عنه، وإن كان لحق العبد لم يدلَّ على فساده، ومثَّل له بالنهي عن التَّصرية، مع عدم حكمه ﷺ بفسخ بيع الشَّاة المصراة، ولو كان مفسوخًا لم يجعل للمشتري الخيار.

أمَّا فقهاء **الحنابلة** فقد وسعوا القولَ بأنَّ النهيَ يقتضي الفسادَ مطلقًا، وضيَّقوا في الأدلة الخارجية المحتفة بالمسائل الصارفة عن الفساد، فأبطلوا الصلاةَ في الأرض المغصوبة، والبيعَ بعد النداء يوم الجمعة فضلًا عن تحريمهما، وزاد أبو العباس ابن تيمية منهم مسائل أخرى تفريعًا على هذا الأصل خالف بها المذهب، ومنها: عدم وقوع الطلاق في الحيضِ، للنهي عنه، وكذلك الطلاقُ في طهرٍ جامعها فيه.

النهي ففعل على وجه منهيٍّ عنه فإنه لم يأتِ بالمأمور [به] على الوجه الذي اقتضاه الأمرُ، فوجب أن تبقى العبادةُ عليه كما كانت(١).



(١) ومن ثمرات الاختلاف في هذه المسألة بين الجمهور والحنفية أنَّ الحنفية يجوِّزون الطوافَ بلا طهارة، ويقولون: إن النهيَ عن الطواف بلا طهارة لا يقتضي بطلانَه إذا وقع دونها، وذهب الجمهور إلى بطلانه، وعدُّوا الطهارة شرطًا في صحة الطواف.

ومنها: الاختلاف في صحة نكاح الشِّغار، فقد أبطله الجمهور للنهي عنه، وأمضاه الحنفية.

القول في العموم والخصوص

باب ذكر حقيقة العموم وبيان ألفاظه

والعمومُ: كلُّ لفظٍ عمَّ شيئين فصاعدًا[١]، وقد يكون متناولاً لشيئين، كقولك: عمَمْتُ زيدًا وعَمرًا بالعطاء، وقد يتناول جميعَ الجنس، كقولك: عممتُ الناسَ بالعطاء.

وأقلُّ ما يتناولُ شيئين، وأكثره ما يستغرق الجنسَ.

فصل [في ألفاظ العموم]

وألفاظه أربعة أنواع:

أحدها: اسمُ الجمع إذا عُرِّف بالألف واللَّام، كالمسلمين، والمشركين، والأبرار، والكفار، والفجَّار، وما أشبه ذلك.

وأمَّا المنكَّر منه كقولك: مسلمون، ومشركون، وكفار، وأبرارٌ، وفجَّار فلا يقتضي العموم.

ومِن أصحابنا مَن قال: هو للعموم، وهو قول أبي علي الجبَّائي[٢].

(١) وتناولهما تناولًا واحدًا، بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر.

(٢) محمد بن عبد الوهاب، من أئمة المعتزلة (٣٠٣هـ) وهو والد أبي هاشم مِن أئمتهم كذلك.

والدليل علىٰ فساد ذلك: أنه نكرةٌ فلم يقتضِ الجنس، كقولك: رجلٌ، ومسلم(١).

فصل [في اسم الجنس المعرف بالألف واللام]

والثاني: اسمُ الجنس إذا عُرف بالألف واللام، كقولك: الرجلُ، والمسلم.

ومِن أصحابنا مَن قال: هو للعهد دونَ الجنس(٢).

والدليل على أنه للجنس: قولُه تعالى ﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ١-٢]، والمراد به الجنس(٣)، ألا ترىٰ أنه استثنىٰ منه الجمعَ فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٣].

وتقول العرب: أهلك الناسَ الدينارُ والدرهم، ويريدون الجنس.

(١) لأن الجنس معلوم، وهو معرفة، والنكرة تنافي التعريف، مع اتفاق الجميع على أن النكرة لا تقتضي عموم الجنس في المفرد، فكذلك نكرة اسم الجمع لا تقتضيه، لكن لما كان المطلَق فردًا شائعًا في جنسه على سبيل البدل كان فيه نوع من العموم، وهو العموم البدلي، لاحتمال أن يكون هذا الفرد أي واحد من الجنس.

(٢) وهو قول أبي علي الجبائي.

(٣) أي: في لفظة الإنسان، فعم جميع الناس.

ومثله قوله تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١]، أريد بالطفل جنس الأطفال، ولذلك وصف بلفظ الجمع. وقد أجيب مَن قال: إنَّ المراد به العهد لا الجنس كما في قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦]، بأنَّ الحمل على العهد هنا لتقدم ذكر اللفظ منكَّرًا، فكان التعريف راجعًا إليه، وهي من قواعد التفسير.

فصل [في الأسماء المبهمة]

والثالث: الأسماء المبهَمة، وذلك:

مَن: فيمَن يَعقل[١].

وما: فيما لا يعقل، في الاستفهام، والشرطِ والجزاء.

تقول في الاستفهام: مَن عندك، وما عندك، وفي الجزاء تقول: مَن أكرمني أكرمْتُه، وما جاءني دفعتُه.

وأيٌّ فيما يعقل وفيما لا يعقل، في الاستفهام، والشَّرط والجزاء[٢].

تقول في الاستفهام: أيُّ شيء عندك؟، وفي الشرط والجزاء: أيُّ رجل أكرمَني أكرمْته.

وأين وحيث في المكان[٣].

ومتىٰ في الزمان.

تقول: اذهبْ أين شئتَ، وحيثُ شئت، واطلبني متىٰ شئت.

(١) ومنه حديث ابن عباس عند البخاري (٣٠١٧) مرفوعًا: «مَنْ بدَّل دينَه فاقتلُوه»، فهو يعمُّ بلفظه كلَّ مرتد، رجلًا كان أو امرأة، لكنْ اختُلف في المرتدة لورود النهي عن قتل النساء والصبيان، بحديث ابن عمر، عند البخاري (٣٠١٤) ومسلم (١٧٤٤).

(٢) ومنه حديث ابن عباس عند الترمذي (١٧٢٨) والنسائي (٤٢٤١) مرفوعًا: «أيُّما إهابٍ دُبغ فقد طَهُر».

(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

فصل [في النفي في النكرات]

والرابع: النفيُ في النَّكرات، تقول: ما عندي شيءٌ، ولا رجلَ في الدار(١).

فصل [في أقل الجمع]

أقلُّ الجمع: ثلاثةٌ، فإذا ورد لفظ الجمع كقوله: مسلمون، ورجال حُمِل علىٰ ثلاثة(٢).

ومِن أصحابنا مَن قال: هو اثنان، وهو قول: مالك، وابن داود، ونِفْطَويه(٣)، وطائفةٍ من المتكلمين. **فالدليل على ما قلناه**: أنَّ ابنَ عباس ﷺ احتجَّ علىٰ عثمان ﷺ في حجب الأمِّ بالأخوين وقال: «ليسَ الأخوانِ إخوةً في لسانِ قومِك»، فقال عثمانُ: «لا أستطيعُ أنْ أنقُضَ أمرًا كان قبلي، وتوارثه الناسُ، ومضىٰ في الأمصار»(٤). فادَّعىٰ

(١) وعلى هذا القاعدة المشهورة: **النكرة في سياق النفي تعم**.
ومثالها حديث عبادة بن الصامت عند البخاري (٧٥٦) مرفوعًا: «لا صلاةَ لمن لم يقرأْ بفاتحةِ الكتابِ»، دلَّ بعموم النفي على انتفاء جنس الصلاة، من فرائض ونوافل، فدلَّ على بطلان الصلاة إذا لم تقرأ الفاتحة.

(٢) وفي كلام الشافعي في الأم: (٣/ ٢٠٠) في مبحث قسم أسهم الزكاة على الأصناف ما يدل عليه.

(٣) إبراهيم بن محمد العتكي، أبو عبد الله، من أئمة النحو، وكان ظاهريًا (٣٢٣هـ).

(٤) أخرجه الطبري في التفسير (٨٧٣٢)، والحاكم في المستدرك (٧٩٦٠)، والبيهقي في السنن الكبرى: (٦/ ٢٢٧) من طريق شعبة بن دينار الهاشمي مولى ابن عباس عنه، ولفظه: «وتوارثَ به الناسُ» وقد تكلم الإمام مالك والنسائي وابن حبان في شعبة وضعَّفوه. وأخرجه أيضًا ←

ابن عباس أنَّ الأخوين ليس[1] بإخوة، فأقرَّه عثمانُ على ذلك، وإنما اعتذر عنه بالإجماع.

ولأنهم فرَّقوا بين الواحد والاثنين والجمع، فقالوا: رجل، ورجلان، ورجال، فلو كان الاثنان جمعًا كالثلاثة لما خالفوا بينهما في اللفظ.



← ابن حزم في المحلى: (٩/ ٢٥٨) وقال: «قال بعضهم: الأخوان يقع عليهما اسم إخوة، قال علي: وهذا خطأ، لأنَّ عثمان وابن عباس كلاهما حجةٌ في اللغة، وقد اجتمعا على خلاف هذا، وبِنْية اللغة مكذبة لهذا القول».

(١) أي: لفظ الأخوين ليس بإخوة، وورد في بعض النسخ: (ليسا).

باب إثبات صيغة العموم وبيان مقتضاه

إذا تجرَّدتْ ألفاظُ العموم التي ذكرناها[١] اقتضت العمومَ واستغراقَ الجنسِ والطَّبَقة[٢].

وقالت الأشعرية: ليس للعموم صيغةٌ موضوعة[٣]، وهذه الألفاظُ تحتمل العمومَ

(١) عن القرائن الصارفةِ عن العموم، المفيدةِ للتخصيص.

(٢) ويسمَّى هذا القول مذهب **أصحاب العموم**، وهم يرون أن أهل اللغة وضعوا للعموم صيغة يستفاد منها استغراق ما دلت عليه من أفراد، وإذا ظهرت قرينة على إرادة المتكلم الخصوص من اللفظ العام فهذا لا يعني أن اللفظ في أصله لم يوضع للعموم، بل يدل على قصد المتكلم الخصوص.

وقد تحرفت كلمة «الطبقة» في بعض طبعات اللمع إلى «الصيغة» وفي طبعة الشرح إلى «الحقيقة» ووردت على الصواب في «التبصرة»، والمراد بها: جميع الأفراد المتساوية ضمن الجنس، كأنها في طبقة واحدة، وعلى هذا يكون ذكر الطبقة بعد الجنس للتأكيد، وهو من عطف الخاص على العام.

(٣) وهو قول بعضهم كالباقلاني ومَن تبعه، وهو المشهور عن الشيخ أبي الحسن، لعدم وجود صيغة تدل على العموم، على وَفق مذهبهم في الصيغ، كما تقدم في الأمر والنهي، ويسمى هذا القول **بمذهب الواقفة**. وأصل الخلاف في المسألة كلامي يعود إلى مسألة الوعد والوعيد، وهي دائرة بين الخوارج والمرجئة، وقد بين الزركشي في البحر: (٣/ ٢٤) أن الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة مما بنوا عليه مذهبهم، كقوله تعالى: ←

والخصوص، فإذا وردت وجب التوقُّف فيها حتى يدلَّ الدليلُ علىٰ ما يُراد بها مِن العموم أو الخصوص.

ومِن الناس مَن قال: لا تُحمَل على العموم في الأخبار، وتُحمل عليه في الأمر والنهي[(١)].

ومِن الناس مَن قال: تُحمل على أقلِّ الجمع، ويُتَوَقَّفُ فيما زاد[(٢)].

فالدليل على ما ذكرناه: **أنَّ** العربَ فرَّقت بين الواحد والاثنين والثلاثة، فقالوا: رجلٌ، ورجلان، ورجال، كما فرقت بين الأعيان في الأسماء فقالوا: رجلٌ، وفرس،

← ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، ومع المرجئة في عمومات الوعد التي يتمسكون بها في إرجائهم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ونحوه، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم، وتوقف فيها.

قلت: فكأن الأشعري ومَن تبعه مِن الواقفة أرادوا سدَّ الباب على مخالفيهم في هذه المسائل الكلامية، وهذا منهج له نظائر من تصرفات المتكلمين في الجدل والرد على المخالفين، وقد دخلت المسألة في علم الأصول، مع أنه ليس لهذا الخلاف أي أثر في الفروع الفقهية، ولا في القواعد الأصولية إلا من حيث بيان الأصل، فأصحاب العموم يقولون: الأصل العموم حتى يرد المخصص، والواقفة يقولون: لا يثبت عموم ولا خصوص إلا بدليل.

(١) وهذا القول فرع عن مذهب الواقفة، والجواب عن هذا أنَّ المرجعَ فيه إلىٰ أهل اللسان، وهم لم يفرقوا في اقتضاء العموم بين قولهم: مَن دخل الدار أكرمْتُه، وقولهم: مَن دخل الدارَ فأكرموه، وأولهما خبر، وثانيهما أمر، فبان أنَّ التفرقة بينهما لا معنىٰ لها.

(٢) ويُسمَّى **مذهب أصحاب الخصوص**، وهو قول أبي هاشم الجبَّائي مِن المتكلمين، ومحمد بن شجاع البلخي مِن الحنفية.

وحمار، فلو كان احتمال لفظ الجمعِ للواحد والاثنين كاحتماله لما زاد لم يكنْ لهذا التفريق معنىً(١).

ولأنَّ العمومَ مما تدعو الحاجةُ إلى العبارة عنه في مخاطباتهم، فلا بدَّ أنْ يكونوا قد وضعوا له لفظًا يدلُّ عليه، كما وضعوا لكلٍّ ما يحتاجون إليه مِن الأعيان(٢).

وأمَّا مَن قال: إنه يُحمل على الثلاثة(٣) ويُتوقف فيما زاد **فالدليل عليه**: أنَّ تناول اللفظِ للثَّلاثة ولِما زاد عليه واحدٌ، فإذا وجب الحمل على الثلاثة وجب الحملُ على ما زاد.

فصل [في عدم التفريق بين ألفاظ العموم]

ولا فرقَ في ألفاظ العموم بين ما قُصِد بها المدحُ أو الذمُّ أو قُصد بها الحكمُ في الحملِ على العموم.

ومِن أصحابنا مَن قال: إنْ قُصد بها المدحُ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ

(١) والأدلة على إرادة العموم مِن ألفاظه كثيرةٌ جدًّا مِن الكتاب والسنة، وأخبارِ الصحابة، وكلام العرب، وقد أورد الشيخ جملةً صالحة منها في الشرح، وردَّ على مَن قال بأنها أخبار آحاد فلا يجوز إثبات أصلٍ مِن الأصول بها بأنها وإنْ كانت أخبارَ آحاد إلا أنها مُتلقَّاة بالقبول، متَّفقٌ على العمل بها، قال: **وما أُجمع على صحته مِن أخبار الآحاد بمنزلة المتواتر في وجوب العمل به والمصير إليه**، ثم أورد جوابًا آخر بأنَّ إثباتَ مثل ذلك جائزٌ بأخبار الآحاد، كإثبات الأحكام المتعلقة بالدماء، واستباحة الفروج في فروع الفقه، خلافًا للأحكام العقلية القطعية.

(٢) وهذه الحجة وما قبلها متجهة لنقض قول الواقفة.

(٣) الذي هو أقل الجمع.

حَٰفِظُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥]، أو الذمُّ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ ﴾ [التوبة: ٣٤] لم تُحمل على العموم(١). وهذا خطأ؛ لأن ذكرَ المدح والذم يؤكِّد في الحثِّ عليه والزَّجر عنه، فلا يجوز أن يكون مانعًا مِن العموم.

فصل [في العمل بالعموم قبل البحث عن المخصِّص]

إذا وردتْ ألفاظُ العموم فهل يجب اعتقادُ عمومِها والعملُ بموجَبِها(٢) قبل البحث عما يخصُّها؟ اختلف أصحابنا فيه:

فقال أبو بكر الصَّيرفي: يجب العملُ بموجَبِها واعتقادُ عمومها ما لم يُعلم ما يَخُصُّها.

وذهب عامَّةُ أصحابنا: أبو العباس، وأبو سعيد الإصْطَخريُّ(٣)، وأبو إسحاق المروَزيُّ(٤) إلى أنه لا يجب اعتقادُ عمومها حتىٰ يَبحث عن الدلائل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصُّها اعتقَد حينئذ عمومَها، وهو الصحيح(٥).

الوجيز في شرح اللمع

(١) ومن آثار ذلك أنه لا يجوز الاستدلال بآية ذم الكنز عند هؤلاء في أعيان المسائل كزكاة الحلي وغيرها، وإن كان يجوز الاستدلال بها في إيجاب الزكاة في الجملة، كما لا يجوز الاستدلال بالآية الأولى في إباحة فرجٍ بعينه، وإن كان يجوز الاستدلال بها في تحريم الزنا، وإباحة الوطء في النكاح.

(٢) بفتح الجيم؛ أي: ما يجب بها.

(٣) الحسن بن أحمد، من أئمة الشافعية أصحاب الوجوه، توفي ببغداد (٣٢٨هـ).

(٤) إبراهيم بن أحمد (٣٤٠هـ)، شيخ الشافعية بالعراق، أخذ عن ابن سريج.

(٥) وعبارة الشيخ في الشرح: «وهو أصح»، قلت: ومعنى هذا أن المجتهد يعمل بأدلة الشرع ←

والدليل عليه: أن المقتضِيَ للعموم هو الصِّيغةُ المجردة، ولا يُعلم التَّجرُّد إلا بعد النظر والبحث، فلا يجوز اعتقاد العموم قبلَه(١).



← مجتمعةً، ويرتب بعضَها على بعض حال التعارض، وأمَّا ما ورد مِن حديث معاذ المشهور عند أحمد (٢٢٠٦١) وأبي داود (٣٥٩٣) والترمذي (١٣٢٧) وغيرهم لما سأله رسولُ الله ﷺ: «كيف تقضي؟ قال: بكتابِ الله، قال: فإنْ لم تجدْ، قال: بسنةِ رسولِ الله، قال: فإنْ لم تجدْ، قال: أجتهدُ رأيي ولا آلو»، فعنه جوابان:

الأول: أنه محمولٌ على أحكام الكتاب والسنة المستقلة المنفكَّة عن بعضها.

والثاني: أنَّ الحديثَ ضعيفٌ لا تقوم به حجة، بسبب انقطاعه.

قلت: ومما يشهد للصحيح قوله ﷺ في حديث الرجل المتكئ على أريكته عند الترمذي (٢٦٦٤) والدارقطني (٤٧٦٧) مِن حديث المقدام بن معدي كرب: «وإنَّ ما حرَّم رسولُ الله كما حرَّم الله».

(١) لأن دليل التخصيص قد يكون متَّصلاً بلفظ العموم، كما في التخصيص بالشرط والاستثناء، وقد يكون متأخرًا عنه فلم يجز اعتقادُ عمومه ما لم يوجد شرط العموم فيه، وهو التجرد عن القرائن.

باب بيان ما يصحُّ دعوى العموم فيه وما لا يصح

وجملته أنَّ العمومَ يصحُّ دعواه في نُطقٍ ظاهر يستغرق الجنسَ بلفظه، كالألفاظ التي ذكرناها في الباب الأول.

فأمَّا الأفعال فلا يصحُّ فيها دعوى العموم؛ **لأنها** تقع على صفةٍ واحدة، فإن عُرفت تلك الصفة اختصَّ الحكم بها، وإن لم تُعرف صار مُجمَلًا.

فما عُرف صفته **مثل** ما رُوي أنَّ النبي ﷺ «جمَعَ بين الصَّلاتين في السَّفر»[1]، فهذا مقصورٌ على ما ورد فيه، وهو السفر، لا يُحمل على العموم فيما لم يرِد فيه[2].

وما لم يُعرف **مثل** ما رُوي: «أنه جمَع بين الصَّلاتين في السَّفر» فلا يُعلم أنه كان في سفرٍ طويلٍ أو سفر قصير، إلا أنه معلومٌ أنه لم يكنْ إلا في سفر واحد، فإذا لم يُعلم ذلك بعينه وجب التوقُّف فيه حتىٰ يُعرَف، ولا يُدَّعىٰ فيه العموم.

(١) أخرجه بهذا اللفظ أحمد (٦٦٩٤) من حديث عبد الله بن عمرو، وفي سنده الحجّاج بن أرطأة، وأخرج نحوه أبو أبو يعلى (٥٤١٣) والطبراني في الكبير (٩٨٨١) من حديث ابن مسعود، وقال الهيثمي في المجمع (٢/ ١٥٨): «رجال أبي يعلى رجال الصحيح».
وأحاديث الجمع بمعنى ما ذكره المؤلف عديدة في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عمر، وأنس وغيرهما.

(٢) أي: لا يحمل على أنه جَمَع في غير السفر، لعدم النص عليه في الحديث.

فصل [في دعوى العموم في قضايا الأعيان]

وكذلك القضايا في الأعيان(١)، لا يجوزُ دعوىٰ العموم فيها، وذلك مثل: أنْ يُروىٰ «أنَّه ﷺ قَضىٰ بالشُّفعَة للجارِ»(٢).

و«قضىٰ في الإفطارِ بالكفَّارةِ»(٣) وما أشبه ذلك، فلا يجوز دعوى العمومِ فيها(٤)، بل يجبُ التوقُّف فيه(٥).

(١) هي القضايا التي حكم الرسول ﷺ فيها لأناس مخصوصين بأعيانهم في وقائع معينة.

(٢) لم يرد بهذا اللفظ، وإنما أخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٩٨٧) عن الحكَم، عمَّن سمع عليًّا وابنَ مسعود يقولان: «قضى النبيُّ ﷺ بالجوار». وفيه جهالة. وأخرج البخاري (٢٢٥٨) وأبو داود (٣١٥٦) عن أبي رافع مرفوعًا: «الجارُ أحقُّ بسَقَبه»؛ والسَّقَبُ: القرب. وهو محمول على الجار الشريك كما سيأتي، ويجوز أن يراد أنه كلما كان أقرب كان أحقَّ بالبر والمعونة، كما جاء في حديث البخاري (٢٢٥٩) أنَّ رجلًا قال للنبي ﷺ: «إنَّ لي جارين فإلى أيِّهما أهدي؟ قال: إلى أقربهما منك بابًا».

(٣) وهذا اللفظ ليس بوارد، وإنما أورده الشيخ للتمثيل، ولذلك عبر بقوله: مثل أن يُروى.

(٤) بأنْ يُحمل على كلِّ جار شريكًا كان أو مستقلًّا، وعلى كل إفطار بالطعام والشراب كان أو بالجماع.

وقد وردت أحاديث أخرى تبين عدم إرادة الجار المستقل صراحة، ومنها: ما أخرجه البخاري (٢٢١٣) عن جابر: «فإذا وقعت الحدودُ وصُرِفت الطرقُ فلا شفعة». وأخرج ابن ماجه (٢٤٩٧) والبزار (٧٦٨٧) مِن حديث أبي هريرة: «قضىٰ رسولُ الله ﷺ بالشُّفعةِ فيما لم يُقسَم، فإذا وَقعت الحدودُ فلا شفعة». ولهذا حمل الشافعية الجار في الأحاديث المطلقة على الجار الشريك في الدار دون المستقل بالحدود والطريق.

(٥) حتى يظهر دليل يرجح تخصيصه بأحد ما يدخل تحته.

لأنه يجوز أن يكونَ قضىٰ بالشفعة لجارٍ بصفةٍ يختصُّ بها(١)، وقضىٰ بإفطارٍ(٢) في جماعٍ أو في غيره مما يختصُّ به المحكومُ له.

وعليه فلا يجوز أنْ يُحمل علىٰ غيره(٣) إلا أن يكونَ في الخبر لفظٌ يدلُّ على العموم.

ومِن النَّاس مَن قال: **إنْ** كان قد رُوي: «أنه قضىٰ بالكفَّارة في الإفطارِ»، و«بالشُّفعةِ للجارِ» لم يُدَّعَ فيه العموم.

وإن كان قد رُوي «أنه قضىٰ بأنَّ الكفَّارةَ في الإفطار»، و«بأنَّ الشفعةَ للجار» تُعُلِّق بعمومه؛ **لأنَّ** ذلك حكايةُ قول، فكأنه قال: الكفارةُ في الإفطار، والشفعةُ للجار.

وقال بعضُهم: إنْ رُوي «أنه كان يقضي» تُعُلِّقَ بعمومه؛ **لأن** ذلك للدوام، ألا ترىٰ أنه يقال: فلانٌ كان يَقْري الضيفَ ويصنعُ المعروف، وقال ﷺ: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [مريم: ٥٥]، وأراد التكرار.

والصحيح: أنه لا فرق بين أن يكون بلفظ (أنَّ) أو غيره؛ **لأنه** قد تُروىٰ لفظةُ (أنَّ) في القضاء بمعنى الحكم في القصة المقضيِّ فيها، ولا يقتضي الحكمَ في غيرها ولا فرق أيضًا بين أنْ يقول: (كان) وبين غيره؛ **لأنه** وإن اقتضى التَّكرار إلا أنه يجوزُ أن يكون

(١) ككونه جارًا شريكًا، كما تقدم بيانه.

(٢) كذا في الأصل، والمراد: قضى بكفارة بسبب الإفطار بالجماع؛ أي: دون غيره من الأسباب.

(٣) أي: غير المحكوم عليه، الذي ورد النص مختصًّا به، وهو هنا: الجار الشريك في الأول، والمفطر بالجماع في الثاني.

التكرارُ على صفة مخصوصةٍ لا تشاركها فيها سائر الصفات.

فصل [في دعوى العموم في القول المفتقر إلى الإضمار]

وكذلك المجمَلُ مِن القولِ الْمُفتقِر إلى إضمارٍ[1] لا يُدَّعىٰ في إضماره العموم، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، فإنه يفتقر إلى إضمارٍ[2]:

(١) أي: القول المحتاج إلى تقدير محذوف فيه ليصحَّ المعنى: لغةً، أوعقلًا، أوشرعًا، كما سيأتي في **الاقتضاء**، وهذه المسألة يسميها بعض الأصوليين **عموم المقتضىٰ**، والمراد **بالمقتضىٰ**: اللفظُ المقدَّر، وأمَّا **المقتضي** فهو: المعنى الذي أوجب ذلك الاقتضاء مِن استقامة الكلام وصحته.

والمقصود **بعموم المقتضىٰ** عند من يقول به أنه إذا اختلف في اللفظِ الواجبِ تقديرُه واحتمل الكلامُ أكثرَ مِن تقدير فإنه يجوز تقدير الجميع، تعميمًا للمقتضىٰ، **فهو عموم في المقدَّرات أو المضمرات**، وهذا ما حكاه الشيخ، ومثَّل له.

وقد يريد بعضهم بهذه الترجمة أنَّ اللفظ الواحد المقدَّر إذا كان له عمومٌ وخصوص فهل يُحمل على عمومه أم لا؟ كلفظة (حكم) إذا قدر اقتضاؤها في حديث ابن عباس عند ابن ماجه (٢٠٤٥): «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، فهل تعم الحكمَ الدنيوي والأخروي، أم يراد بها أحدهما؟ وقد حصل اضطراب وتداخل بين الأمرين في حكاية المسألة وشرحها وعزو أقوالها في بعض كتب الأصول المتقدمة والمعاصرة.

(٢) لأنَّ الحجَّ هو قصد البيت للنُّسُك، والأشهر جمع شهر، فاحتاج إلى الإضمار ليصدق ظاهر الكلام ويصح الإسناد اللغوي في الجملة، لأن الحج ليس بأشهر، وذلك إمَّا في قسمها الأول، وهو المسنَد إليه أو المبتدأ، وهو: «الحج»، وسيذكر الشيخ تقديرين محتملين له، أو في قسمها الثاني، وهو المسنَد أو الخبر، وهو: «أشهر»، والتقدير على الإضمار في الثاني: الحجُّ في أشهرٍ معلومات.

فبعضهم يُضمِر: وقتُ إحرامِ الحجِّ أشهرٌ معلومات[١].

وبعضهم يُضمِر: وقتُ أفعالِ الحجِّ أشهرٌ معلومات[٢].

والحملُ عليهما[٣] لا يجوز[٤]، بل يُحمل علىٰ ما يدلُّ الدليل علىٰ أنه مراد به[٥]؛ **لأن العمومَ مِن صفات النُّطق، فلا يجوز دعواه في المعاني**[٦].

وعلىٰ هذا مَن جعل قولَه ﷺ:

«لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلّا في المسجدِ»[٧].

و«لا نِكاحَ إلا بوليٍّ»[٨].

الوجيز في شرح اللمع

(١) وإلى هذا ذهب الشافعي، وعليه فلا يصحُّ الإحرام بالحج قبلها، وهي عنده: شوال، وذو القعدة، وعشر ليال من ذي الحجة، وتنتهي مع طلوع فجر يوم النحر.

(٢) وإلى هذا ذهب الحنفية والمالكية، وعليه فيصحُّ الإحرام بالحج قبلها، وهي عندهم: شوال، وذو القعدة، وذو الحجة بكماله.

(٣) أي: عليهما معًا.

(٤) لحصول التعارض بذلك بين المعنيين، وهذا مذهب الشافعي في المسألة، خلافًا لما نسبه إليه بعض الحنفية كالسرخسي والسمرقندي من أنه يقول به.

(٥) والدليل على قول الشافعي من سياق الآية قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧].

(٦) ومنها المضمَرات، لأنَّ المقدَّر ليس بنطق، فلا يجوز تعميمُه.

(٧) أخرجه الدارقطني (١٥٥٣) والحاكم (٨١٨) من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ، وإسناده ضعيف، وله طرق مِن حديث علي، وجابر، وعائشة ﵃، وليس له إسناد ثابت، وإنما صحَّ مِن قول علي ﵁.

(٨) أخرجه أحمد (١٩٥١٨) وأبو داود (٢٠٨٥) والترمذي (١١٠١) والدارمي (٢١٨٣) ←

و«لا أُحِلُّ المسجدَ لجنُبٍ ولا لحائِضٍ»[1].

و«رُفِع القلمُ عن ثلاثةٍ»[2].

وما أشبهَه مُجمَلًا مَنَعَ مِن دعوىٰ العموم فيه؛ **لأنه يجعل المرادَ معنىً غيرَ مذكور، ويجوز أنْ يريد شيئًا دون شيءٍ.**

ولا يجوز دعوىٰ العموم فيه[3].

ومِن الفقهاء مَن يحملُ في مثل هذا على العموم في كلِّ ما يحتمِلُه؛ **لأنه أعمُّ فائدة**[4].

← وابن حبان (٤٠٧٧) وغيرهم مِن حديث أبي موسى الأشعري، واختلف في وصله وإرساله، ورجَّح الترمذي وغيره الوصل، وله طرق جمعها الحافظ الدمياطي في جزء، وفي الباب عن عائشة عند أحمد (٢٦٢٣٥) وحسنه الترمذي وصححه الحاكم، وأقره الذهبي.

(١) أخرجه أبو داود (٢٣٢) وابن خزيمة (١٣٢٧) من حديث عائشة، وأخرج نحوه ابن ماجه (٦٤٥) من حديث أم سلمة، وكلا الإسنادين فيه ضعف، لكن الثاني أشد ضعفا، ونقل الحافظ في التلخيص الحبير تصحيح الأول عن ابن خزيمة، وتحسينه عن ابن القطان وابن سيد الناس، وكذلك حسنه الزيلعي في نصب الراية: (١/ ١٩٤).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٣٩٨) والنسائي (٣٤٣٢) وابن ماجه (٢٠٤١) من حديث عائشة بسند صحيح، وأخرجه أبو داود (٤٤٠٣) والترمذي (١٤٢٣) مِن حديث علي مرفوعًا وموقوفًا.

(٣) أي: في المضمَر، بأنْ يُحمل على كلِّ ما يحتمل إضماره، **لأن الأصل عدم الإضمار**، وإنما قيل به لضرورة تصحيح الكلام: لغةً، أو شرعًا، أو عقلًا، كما سبق، والضرورة تقدَّر بقدرها، ولا يتجاوز فيها عن محلِّها، وأيضًا فإنَّ العموم مِن صفات النطق وعوارض الألفاظ، وما أضمرناه ليس بنطق حتى يُدَّعى فيه العموم.

(٤) فيجمع بين المضمَرات، ويقول بعموم المقتضىٰ، وهذا هو المراد به. **قال الشيخ**: «وهذا غير ←

ومنهم مَن يحملُه على الحكم المُختلَف فيه؛ لأنَّ ما سواه معلومٌ بالإجماع(١).

وهذا كلُّه خطأٌ(٢)**، لِما بيَّناه مِنْ أنَّ الحملَ على الجميعِ لا يجوز، وليس هناك لفظٌ يقتضي العموم**(٣).

الوَجيز في شَرْحِ اللُّمَع

⟵ صحيح، لأنه ليس مِن ضرورة بيان النبي ﷺ أنْ يتناول الأعمَّ دون الأخصِّ، بل قد يقصد بيان الأخصِّ كما يقصد بيان الأعم، والجميع شرع».

(١) ومعنى الحمل على موضع الخلاف أنه إذا وجب الإضمار واحتمل الكلام إضمارين، أحدُهما متفق عليه، والآخر مختلفٌ فيه حُمل على المختلَف فيه.

مثاله: قوله ﷺ، فيما أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) وغيره عن ابن عباس مرفوعًا: «رُفع عن أمَّتي الخطأُ والنسيانُ وما استُكرِهوا عليه»، يجب فيه الإضمار؛ لأنَّ الخطأ والنسيان والإكراه كلٌّ منها واقع لم يرفع حقيقة، ويحتمل إضمارين:

أولهما: رفعُ الإثم، وهو الحكم الأخروي.

وثانيهما: رفع الحكم الدنيوي، وهو الأثر المترتب على كل من الخطأ، والنسيان، والإكراه، كالكفارة، والدية، والقضاء، وآثار الإكراه.

والإضمار الأول متفق عليه بالإجماع، والثاني مختلَف فيه، بحسب الفروع الفقهية لآثار كل مِن الخطأ والنسيان والإكراه عند الفقهاء، فيُحمل علىٰ رفع الحكم الدنيوي عند قائل هذا القول، لأن الأول لا حاجة إلى الحمل عليه للإجماع عليه.

(٢) وبهذا يتبين بطلان ما نسبه عدد من أصوليي الحنفية كالسرخسي في أصوله، والسمرقندي في ميزانه، والتفتازاني في تلويحه إلى الإمام الشافعي مِن أنه يقول بعموم المقتضى، وهذا شيء لا يثبت عن الإمام، ولم ينقله أصحابه، **وأصحاب كل إمام أدرى بمذهبه وأقواله**، ولعله صدر من باب الإلزامات في الجدل.

(٣) أي: عموم جميع المضمَرات، أمَّا عموم اللفظ المقدَّر إن كان له عموم فهو مراد، ولا نزاع فيه.

ولا يجوزُ حملُه على موضع الخلاف؛ لأنَّ احتمالَه لموضعِ الخلاف ولغيرِه واحدٌ، فلا يجوز تخصيصُه بموضع الخلاف(١).



(١) ومِن آثار هذه المسألة الاختلاف في تقدير المضمَر في قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (١) وغيره من حديث عمر مرفوعًا: «إنما الأعمالُ بالنيَّات»، فمنهم مَن قدَّره: إنما الأعمالُ مُعتدٌّ بها شرعًا بالنيات، وهم الجمهور، والنية على قولهم ركن في الوضوء والغسل، لا يصحان دونها.

ومنهم مَن قدرَّه: إنما الأعمال مُثابٌ عليها شرعًا بالنيات، وهم الحنفية، وعليه فإنَّ النيةَ لا تعدُّ ركنًا في الوضوء والغسل، لكن مَن نوى فيهما نال الثواب، وأما غير الوضوء والغسل كالتيمم والصلاة فإن الحنفية يجعلون النية ركنًا فيها، ويقولون هي من المقاصد بخلاف الوضوء والغسل فهما من الوسائل، ويلزمهم على هذا التفريق القول بعموم المقتضىٰ.

باب القول في الخصوص

التَّخصيصُ: تمييزُ بعض الجملة بالحكم(١)، ولهذا نقول: خُصَّ رسولُ الله ﷺ بكذا وكذا، وخُصَّ الغير بكذا.

وأما تخصيصُ العموم فهو: بيانُ ما لم يُرَد باللفظ العام(٢).

فصل [في ما يجوز دخول التخصيص فيه]

ويجوز دخولُ التَّخصيص في جميع ألفاظ العموم، مِن: الأمر، والنَّهيِ، والخبر(٣).

الوجيز في شرح اللمع

(١) الجملةُ ما حوى عددًا مِن المفردات، والتخصيص المراد هنا تمييز أحدها عن الباقي، كما مثَّل له الشيخ، وهذا معنى لغوي، ومنه قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فتمييز الوسطىٰ مِن جملة الصلوات مع اندراجها فيها تخصيصٌ لها بالذكر لأهميتها، وليس إخراجًا مِن حيِّز العموم.

(٢) فهو تفسير للمراد مِن القول، مما يحتمله.

(٣) ومثاله في الأمر قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهي عامة في الحامل والحائل مِن المطلقات، ثم أُخرجت الحامل بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وبقيت غير الحامل مِن ذوات الحيض.

ومثاله في النهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وهو عامٌّ في كل ما مات حَتْف أنفه، ثم أُخرج منه أكلُ الميتة للضرورة بقوله تعالى ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ ←

وَمِن الناس مَن قال: لا يجوز التخصيصُ في الخبر، كما لا يجوز النسخ(١).

وهذا خطأ؛ لأنَّا قد بينَّا أنَّ التخصيصَ بيانُ ما لم يُرَدْ باللفظ العام(٢)، وهذا يصِحُّ في الخبر، كما يصحُّ في الأمر والنهي(٣).

فصل [في التخصيص إلى أن يبقى من اللفظ العام واحد]

ويجوز التخصيصُ إلىٰ أنْ يبقىٰ مِن اللفظ العامِّ واحدٌ(٤).

الوجيز في شرح اللمع

← إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وأُخرجت ميتةُ البحر والجرادُ بأدلة تخصُّها مِن السنة، فتبيَّن بعد التخصيص أنَّ السمكَ والجرادَ والميتة للمضطر غيرُ مرادة بالتحريم في الآية ابتداء، ولو كانت مرادةً داخلة تحت التحريم أولًا ثم تغير حكمُها لكان ذلك نسخًا لا تخصيصًا.

ومثاله في الخبر: ما روي عن ابن عباس فيما أخرجه الحاكم في المستدرك (٣٤٤٩) والطبري في تفسيره (٣٧٨) والخطيب في الفقيه والمتفقه (٢٢٥) وغيرهم قال: «لما نزلت هذه الآية ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]؛ قال المشركون: فإن عيسى يُعبد وعزيرًا والشمسَ والقمرَ، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية؛ عيسى، وعزير» قال الخطيب: «فحمل القومُ لفظة ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ على العموم، ولهم حجة في اللغة، إلى أنْ بيَّن الله تعالى لهم مرادَه في الآية».

(١) لأن نسخ الخبر رفع له، وهذا يقتضي كذب الخبر الأول، لمخالفته الواقع، وهذا لا يجوز في خبر الله وخبر رسوله ﷺ.

(٢) وليس رفع حكم بعض ما يتناوله.

(٣) بخلاف النسخ، والفرقُ بين النسخ والتخصيص أنَّ النسخَ رفعٌ وتبديل، ودخوله في الخبر تكذيب له، أمَّا التخصيصُ فهو تفسير وبيان لغير المراد بظاهر الخبر مما يحتمله، وليس رفعًا كما تقدم فافترقا.

(٤) سواء أكان اللفظ العام مِن أسماء الجموع كالمسلمين والمشركين أم مِن الألفاظ المبهمة ←

وقال أبو بكر القفَّال[(١)] مِن أصحابنا: يجوز التخصيصُ في أسماء الجموع إلىٰ أن يبقىٰ ثلاثة، ولا يجوز أكثر منه[(٢)].

والدليل على جواز ذلك هو: أنه لفظٌ مِن ألفاظ العموم، فجاز تخصيصُه إلىٰ أن يبقىٰ واحد، دليله الأسماء المبهمة: كـ مَنْ، وما[(٣)].

فصل [في صيرورة اللفظ مجازًا فيما بقي بعد التخصيص]

وإذا خُصَّ مِن العموم شيءٌ لم يصِر اللفظُ مجازًا فيما بقِي[(٤)].

الوجيز في شرح اللمع

← كـ (مَن) و (ما)، وسواء أكان ذلك بمخصص متصل كالاستثناء أم بمخصص منفصل، وهو مذهب الحنفية وكثير من الشافعية.

(١) محمد بن علي الشاشي القفال الكبير (٣٦٥هـ)، أخذ عن ابن سريج وطبقته، وهو أول من صنف في الجدل، وله شرح لرسالة الشافعي، وشرحه مفقود.

(٢) يريد بقوله «أكثر منه» وصف المخصَّص، أي: المخرَج بالتخصيص، فلا يجوز إلى أن يبقى أقل من ثلاثة، لأن أقل الجمع ثلاثة، وهو أقل ما تصدُق عليه أسماء الجموع.

(٣) وقد اتفقوا على جواز التخصيص للمراد بـ (مَن) و (ما) إلى أن يبقى واحد، وألفاظ العموم متماثلة في إفادة العموم، وقد يراد بأسماء الجموع المفرد كما يراد بالأسماء المبهمة، دليله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، **وجه الاستدلال**: أن لفظ (الناس) عام والمراد به في الأول خاص، باتفاق المفسرين، وهو نعيم بن مسعود الأشجعي وحده، وقيل: معه اثنان.

(٤) **مثاله**: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، على القول بعمومها لجميع الكافرات، خُصَّ منها الكتابيات بآية المائدة (٥): ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، وبقي لفظ المشركات في الآية متناولًا لباقي الكافرات علىٰ وجه الحقيقة لا المجاز.

وقالت المعتزلة: يصير مجازًا(١).

وقال الكرخيُّ: إنْ خُصَّ بلفظٍ متَّصلٍ كالاستثناءِ والشَّرطِ لم يصِرْ مجازًا، وإنْ خُصَّ بلفظٍ منفصلٍ صار مجازًا، وهو قول القاضي أبي بكر الأشعري.

فالدليل على المعتزلة(٢) خاصَّةً هو: أنَّ الأصلَ في الاستعمال الحقيقةُ، وقد وجدنا الاستثناءَ والشرطَ في الاستعمال كغيرهما مِن أنواع الكلام، فدلَّ علىٰ أنَّ ذلك حقيقة.

والدليل على الجميع: أنَّ اللفظَ(٣) تناول كلَّ واحد مِن الجنس، فإذا خرج بعضُه بدليلٍ بقيَ الباقي على ما اقتضاه اللفظُ وتناوله، فكان حقيقةً فيه(٤).



(١) سواء خصَّ بلفظ متصل أو منفصل، وهو قول عيسى بن أبان من الحنفية.

(٢) كذا في نسخ اللمع، والذي يقتضيه السياق: «الكرخي». وقد صرَّح بمعناه في الشرح فقال: «دليلنا علىٰ من يزعم أنَّ التخصيص بلفظ الاستثناء والشرط يصير اللفظ مجازًا..».

(٣) أي: اللفظ الدالُّ على العموم.

(٤) ولم أقف على ثمرة للخلاف في هذه المسألة.

باب ذكر ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز

وجملتُه: أنه يجوز تخصيصُ ألفاظِ العموم(١).

فأمَّا تخصيصُ ما عُرِف مِن فحوى الخطاب(٢) كتخصيص ما عُرف مِن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فلا يجوز؛ **لأنَّ** التخصيصَ إنما يلحَق القولَ، وهذا معنىٰ القول، ولأنَّ تخصيصَه نقضٌ للمعنى الذي تعلَّق المنعُ به، ألا ترىٰ أنه لو قال: ولا تقلْ لهما أفٍّ ولكن اضربهما، كان ذلك مناقضةً فصار كتخصيص القياس(٣).

فصل [في تخصيص دليل الخطاب]

وأمَّا تخصيصُ دليلِ الخطاب(٤)..............................←

(١) التي تقدم ذكرها، وهي: أسماء الجموع المعرفة باللام، واسم الجنس المعرف باللام، والأسماء المبهمة، والنفي في النكرات.

(٢) وهو ما يسميه بعض الأصوليين مفهوم الموافقة، وهو: أنْ يثبت للمسكوت عنه حكم المنطوق به من باب أولى.

(٣) وتخصيص القياس الذي يسميه الشافعي القياس الجلي لا يجوز لأنه نقضٌ له، وذلك يوجب إبطاله بالكلية، وذهب بعض المتأخرين إلى جواز تخصيص مفهوم الموافقة بشرط أن يبقى حكم المنطوق، ومثلوا له بجواز حبس الوالد في المماطلة بدين الولد، وفي هذا الذي ذكروه نظر.

(٤) وهو ما يسميه بعض الأصوليين مفهومَ المخالفة، وهو: أن يثبت للمسكوت عنه عكس حكم المنطوق به.

فيجوز؛ **لأنه كالنُّطق**[١]، فجاز تخصيصُه، فإذا قال: «في سائِمَة الغنمِ زكاةٌ»[٢] فدلَّ علىٰ أنه لا زكاةَ في المعلوفة[٣] جاز أن يُخَصَّ «لا زكاةَ في المعلوفة» فيُحمَل علىٰ معلوفةٍ دونَ معلوفة[٤].

فصل [في تخصيص النص]

وأمَّا النصُّ فلا يجوز تخصيصُه، كقوله ﷺ لأبي بُردة: «يُجزِئُك ولا يُجزِئُ أحدًا بعدَك»[٥]؛ **لأن التخصيصَ أن يُخرَج بعضُ ما تناوله، وهذا لا يصحُّ في النصِّ**

(١) في أحد الوجهين.

(٢) لم يرد بهذا اللفظ، وفي معناه ما أخرجه البخاري (١٤٥٤) وأبو داود (١٥٦٧) وغيرهما عن أنس أنَّ أبا بكر كتب في الكتاب الذي وجَّهه إلى البحرين في فريضة الصدقة التي فرضها رسولُ الله ﷺ، وفيه: «وفي صدقةِ الغنمِ في سائمتِها إذا كانتْ أربعين إلىٰ عشرين ومئةٍ شاةٌ»

(٣) بمفهوم المخالفة.

(٤) ومثاله: تخصيص مفهوم حديث ابن عمر عند أبي داود (٦٣) والترمذي (٦٧): «إذا بلغ الماءُ قلتين لم يحمل الخبثَ» بكونه راكدًا غير جارٍ، أمَّا الجاري فلا ينجس إلا بالتغير كالكثير، أخذًا مِن حديث بئر بضاعة.

أمَّا إذا عدَّ ما استفيد مِن دليل الخطاب مِن جهة المعنى لا مِن جهة النطق فإنه لا يجوز تخصيصه، لأنَّ التخصيص من صفات النطق، كما تقدم.

(٥) أخرجه البخاري (٩٥٥) ومسلم (١٩٦١) وغيرهما من حديث البراء بن عازب، في قصة أبي بردة بن نِيار لما نَسَك يوم النحر قبل الصلاة، فقال النبي ﷺ: «تلكَ شاةُ لحمٍ»، قال: «فإنَّ عندي شاةً جذعةً خيرٌ مِن شاتَي لحمٍ فهل تجزئ عني؟».

على شيءٍ بعينه(١).

فصل [في تخصيص الأفعال]

وكذلك ما وقعَ مِن الأفعال لا يجوزُ تخصيصُه، لِما بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الفعلَ لا يجوز أن يقعَ على صِفتين فتُخرَجَ(٢) إحداهُما بدليل، فإنْ دلَّ الدليلُ علىٰ أنه لم يقع إلا علىٰ صفةٍ مِن الصفتين لم يكنْ ذلك تخصيصًا(٣).



(١) لأن النصَّ ما تناول فردًا واحدًا معينًا، وإخراجُ بعضه متعذر، وإسقاط جميعه نسخٌ، وليس تخصيصًا.

(٢) الفاء سببية، والفعل بعدها منصوب، والمعنى أن الإخراجَ مسبَّبٌ عن الوقوع على صفتين.

(٣) لأنه تناول حالةً واحدة، والتخصيصُ إخراج البعض وإبقاء البعض، وهو ممتنع هنا، وإن لم تعلم الصفة التي وقع عليها الفعل يجب التوقف فيه حتى تُعلم حقيقة الحال والصفة فيه.

باب بيان الأدلة التي يجوز التخصيص بها وما لا يجوز

والأدلةُ التي توجب التَّخصيصَ ضربان: **متَّصِلٌ، ومنفصِلٌ.**

فالمتصلُ هو: الاستثناءُ، والشَّرطُ، والتقييدُ بالصِّفة، ولها أبوابٌ تأتي إن شاء الله.

وأمَّا **المنفصلُ فضربان**: مِن جهة العقل، ومِن جهة الشرع.

فأمَّا الذي مِن جهة العقل **فضربان:**

أحدهما: ما يجوزُ[1]ورودُ الشَّرع بخلافه، وذلك ما يقتضيه العقلُ مِن براءة الذِّمة[2]، فهذا لا يجوز التَّخصيصُ به؛ **لأن** ذلك إنما يُستَدَلُّ به لعدم الشرع، فإذا ورد الشرعُ سقط الاستدلالُ به، وصار الحكمُ للشَّرع.

والثاني: ما لا يجوزُ ورودُ الشرع بخلافه، وذلك مثل: ما دلَّ عليه العقلُ مِن نفيِ الخلقِ عن صفاته [تعالىٰ] فيجوز التخصيصُ به، ولهذا خصَّصنا قولَه تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] في الصفات، وقلنا: المرادُ به ما خلا الصفاتِ؛ **لأن** العقلَ

(١) أي: في العقل.

(٢) وهو ما يُسمَّى بدليل الاستصحاب، وهو استصحاب الحال في نفي الحكم وبراءة الذمة قبل ورود الدليل، لأنهما الأصل، **قال الشيخ**: «وليس في أدلة الشرع دليلٌ لا يجوز تخصيصُ العموم به، بل يعدم سوى هذا النوع من الدليل».

قد دلَّ علىٰ أنه لا يجوز أن يخلق صفاتِه، فخصصنا العموم به[١].

فصل [في المخصص المنفصل من جهة الشرع]

وأمَّا الذي مِن جهة الشرع فوجوهٌ: نُطقُ الكتاب والسنة، ومفهومُهما، وأفعالُ رسول الله ﷺ، وإقرارُه، وإجماعُ الأمَّة، والقياسُ.

[تخصيص الكتاب بالكتاب]

فأمَّا الكتابُ فيجوزُ تخصيص الكتاب به، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، خُصَّ به قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١][٢].

[تخصيص السنة بالكتاب]

ويجوزُ تخصيصُ السُّنة به.

ومِن الناس مَن قال: لا يجوز[٣].

الوجيز في شرح اللمع

(١) ومثله التخصيص بالحسِّ المعلوم المقطوع به، ومثاله: قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، والحس شاهد أن التدمير لم يطل السماوات والأرض والمساكن، وقد يقال أيضًا: إن هذا ليس من باب التخصيص، بل من العام الذي يراد به الخصوص.

(٢) وهذا بناء علىٰ كون لفظ المشركات في آية البقرة عامًّا في جميع الكافرات، وهو الراجح، فإن قيل: إنه خاص بالوثنيات فعندها يسقط التعارض بين الآيتين، فلا تعارض ولا تخصيص، لانفكاك محمل كلٍّ منهما عن الأخرى.

(٣) واستدلوا بأن السنة إنما جُعلت بيانًا للقرآن بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا ←

والدليل علىٰ جوازه هو: أنَّ الكتابَ مقطوعٌ بصحَّة طريقه، والسنة غيرُ مقطوعِ بطريقها(١)، فإذا جاز تخصيصُ الكتابِ به فتخصيصُ السُّنة به أولىٰ(٢).

فصل [في تخصيص الكتاب بالسنة]

وأمَّا السنةُ فيجوز تخصيصُ الكتابِ بها، وذلك كقوله ﷺ: «لا يرثُ القاتلُ»(٣)، خُصَّ به قولُه تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١](٤).

الوجيز في شرح اللمع

← نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فلا يجوز أن يكون القرآن بيانًا للسنة. قال الشيخ: «دليلنا قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، والسنة مِن جملة الأشياء».

قلت: ومثاله في الوقوع العملي: تخصيص عموم قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (٢٥) ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر: «أُمرتُ أنْ أقاتل الناسَ حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله...» الحديث، بقوله تعالى عن أهل الذمة: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

(١) إلا المتواتر منها، وهو أقل مِن المشهور والآحاد.

(٢) ولأنَّ أدلة الشرع وردت للاستعمال والإعمال، لا للإبطال والإهمال، فالجمع بين الدليلين أولى مِن التمسك بأحدهما واطِّراح الآخر، وقولُ الله وقول رسوله يكمِّل أحدُهما الآخر.

(٣) فيما أخرجه الترمذي (٢١٠٩) وابن ماجه (٢٧٣٥) من حديث أبي هريرة، ولفظه: «القاتلُ لا يرث»، وفي إسناده إسحق بن عبد الله بن أبي فروة، وهو متروك، وأخرج نحوه أبو داود (٤٥٦٤) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال الحافظ في بلوغ المرام: والصواب وقفه على عمر. وأخرجه الدارقطني من حديث عمر بسند ضعيف.

(٤) وذكر الشيخ في الشرح أن التخصيص في هذه الآية مجمَع عليه، قال: «وكذلك أجمعوا على تخصيص قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]، بقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأةُ علىٰ عمتها، ولا المرأةُ على خالتها» وهو خبر واحد، فإن قيل: إنما ثبت التخصيص بالإجماع، ←

وقال بعضُ المتكلمين: لا يجوز تخصيصُ الكتاب بخبر الواحد(١).

وقال عيسى بن أبان: إنْ دخله التخصيصُ بدليلٍ(٢) جاز تخصيصُه بخبر الواحد، وإنْ لم يدخلْه التخصيصُ لم يجز.

والدليل علىٰ جواز ذلك: أنهما دليلان، أحدُهما خاصٌّ، والآخرُ عامٌّ، فقُضِيَ بالخاصِّ منهما على العام، كما لو كانا مِن الكتاب.

والدليل علىٰ مَن فرَّق(٣) بين أن يكون قد خُصَّ بغيره أو لم يُخصَّ هو: أنه إنما خُصَّ به إذا دخله التخصيصُ لأنه يتناول الحكم بلفظٍ غيرِ محتمِلٍ، والعمومُ يتناوله بلفظ محتمِلٍ، وهذا المعنىٰ موجودٌ وإنْ لم يدخلْه التخصيص(٤).

فصل [في تخصيص السنة بالسنة]

ويجوزُ تخصيصُ السُّنةِ بالسنة، وذلك مثل قوله ﷺ: «هلَّا أخذتم إهابَها فدَبَغْتُموهُ فانتفعْتُم به»(٥)،...............

الوَجيز في شرح اللُّمَع

والإجماع مقطوع به، فالجواب أنَّ الإجماع لا بد له مِن دليل يستند عليه، وهو هنا خبر الواحد قلت: والحديث أخرجه بنحوه البخاري (٥١١٠) ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة.

(١) قال الشيخ: وهو وجه لأصحابنا.

(٢) أي: بدليل قطعي مثله، لأن دلالة العام قطعية عنده، وهو هنا خبر الواحد.

(٣) وهو عيسى بن أبان.

(٤) فخلاصة الرد: أن دلالة العموم غير قطعية ابتداء، فلا يحتاج العام لأن يخص بدليل قطعي أوَّلًا حتى يعرف أنه غير قطعي.

(٥) فيما أخرجه البخاري (٢٢٢١) ومسلم (١٤٩٢) وغيرهما من حديث ابن عباس، في قصة

يُخَصُّ به قولُه ﷺ: «لا تنتفِعوا مِنَ المَيْتَة بشيءٍ»(١).

ومِن النَّاس مَن قال: لا يجوز، مِن جهة أنَّ السنةَ جُعلت بيانًا فلا يجوزُ أن يفتقرَ البيانُ إلىٰ بيان.

وقال بعضُ أهل الظَّاهر: يتعارض الخاصُّ والعامُّ(٢)، وهو قول القاضي أبي بكر الأشعري.

والدليل علىٰ ما قلناه يجيءُ إنْ شاء الله تعالىٰ(٣).

فصل [في التخصيص بفحوى الخطاب]

وأمَّا المفهومُ فضربان: فَحْوى الخطاب، ودليلُ الخطاب.

← شاة ميمونة لما ماتت.

(١) فيما أخرجه أحمد (١٨٧٨٢) وأصحاب السنن مِن حديث عبد الله بن عكيم، بلفظ: «لا تنتفعوا مِن الميتة بإهابٍ ولا عَصَب»، وهو مضطرب المتن منقطع الإسناد، وترك أحمد القول به كما حكاه عنه الترمذي في سننه (١٧٢٩) وتمثيل الشيخ لتخصيصه بحديث ابن عباس في شاة ميمونة إنما هو على تقدير ثبوت اللفظ، فلا يُعترض عليه بضعف الحديث لنقض الأصل، فإن ضعف الدليل لا يقتضي ضعف المدلول، فقد يثبت المدلول من أدلة أخرى.

ومن أمثلته أيضًا: تخصيص قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (١٤٨٣) وغيره من حديث ابن عمر: «فيما سقت السماءُ العُشر»، بقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (١٤٠٥) ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد: «ليس فيما دونَ خمسة أوسقٍ صدقةٌ».

(٢) وعليه فلا يقدم أحدُهما على الآخر إلا بمرجِّح خارجي، لتساويهما في القوة.

(٣) في فصل تعارض اللفظين.

فأمّا فحوى الخطاب فهو التَّنبيهُ(١)، ويجوز التخصيصُ به(٢) كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، **فإن** هذا في قول الشافعي يدلُّ على الحكم بمعناه، إلا أنه معنىً جلِيٌّ(٣)، وعلىٰ قول غيره يدلُّ على الحكم بلفظِه فهو كالنصِّ(٤).

وأمّا دليلُ الخطاب الذي هو نقيضُ النطق(٥) فيجوز تخصيصُ العموم به(٦).

وقال أبو العباس ابن سُريج: لا يجوز التخصيصُ به، وهو قولُ أهل العراق(٧)؛ **لأن** عندهم أنه ليس بدليل، والكلام معهم يجيءُ إن شاء الله تعالىٰ.

وعندنا هو دليلٌ كالنُّطق في أحدِ الوجهين، وكالقياسِ في الوجه الآخر، وأيّهما

(١) وسمي بذلك لأنه نصَّ على حكم التأفيف، ونبَّه علىٰ حكم ما هو أولىٰ منه كالضرب والسبِّ.

(٢) قال الزركشي في البحر: «بلا خلاف». ولم يورد مثالًا له.

(٣) وهو القياس الجلي، ويُسمَّى قياسَ العلة أيضًا، **قال الشيخ**: «وهو يجري مجرى النص، ولهذا يُنقض حكم الحاكم إذا خالفه، كما ينقض إذا خالف النص».

(٤) وهو كسابقه، ولم أقف على مثال له.

(٥) أي: عكسه ومقابله، ومن أسمائه مفهوم المخالفة، لثبوت عكس حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وهو المراد بنقيض النطق.

(٦) **ومثاله**: تخصيص عموم حديث بئر بضاعة: «خلقَ الله الماءَ طَهورًا لا ينجِّسه شيء» بدليل الخطاب أو مفهوم المخالفة لحديث القلتين، كما سيأتي، وقد تقدم تخريج الحديثين.
ومن أمثلته أيضًا: تخصيص عموم حديث «في أربعين شاةً شاةٌ» الشامل للسائمة والمعلوفة بمفهوم المخالفة لحديث «في سائمتها زكاةٌ» الدال على أنه لا زكاة في المعلوفة.

(٧) أي: الحنفية، وهم لا يحتجون بدليل الخطاب، الذي هو مفهوم المخالفة، ووافقهم بعض الشافعية.

كان جاز التخصيص به[١].

فصل في تعارض اللفظين

وإذا تعارض لفظان **فلا يخلو**: **إمَّا** أن يكونا خاصَّين، **أو** عامَّين، **أو** أحدُهما خاصًّا والآخرُ عامًّا، **أو** كلٌّ واحدٍ منهما عامًّا مِنْ وجهٍ خاصًّا مِن وجه.

فإن كانا خاصَّين، مثل أن يقول[٢]:

«لا تقتلوا المرتدَّة» و«اقتلوا المرتدَّة»، و«صلُّوا ما لا سببَ لها عندَ طلوع الشَّمس» و«لا تصلُّوا ما لا سببَ لها عندَ طلوع الشمس»، فهذا لا يجوز أن يرِدَ إلا في وقتين[٣]، فيكون أحدُهما ناسخًا للآخَر، فإن عُرف التاريخ نُسخ الأولُ بالثَّاني، وإن لم يُعرف وجب التوقُّف فيه.

وإن كانا عامَّين، مثل أن يقول: «مَنْ بدَّلَ دينَه فاقتلُوه»[٤]، ومَنْ بدَّل دينَه فلا تقتلوه، وصلُّوا عند طلوع الشمس، ولا تصلُّوا عندَ طلوع الشمس[٥].

فهذا إن أمكن استعمالُهما في حالين اسْتعمِلا، كما قال ﷺ: «خيرُ الشُّهود مَنْ شهِد

(١) لثبوت التخصيص بالنطق وبالقياس، فلا يؤثر الاختلاف في أنه كالنطق أو القياس في التخصيص به.

(٢) أكثر الألفاظ التي سيوردها الشيخ هنا افتراضية للتمثيل، وليستْ مأثورة.

(٣) لأن صدوره في وقت واحد تناقض واختلاف ينزَّه عنه الشرع.

(٤) فيما أخرجه البخاري (٣٠١٧) وأحمد (١٨٧١) وأصحاب السنن، مِن حديث ابن عباس مرفوعًا.

(٥) وهذه ألفاظ افترضها الشيخ للبحث والتمثيل.

قبلَ أن يُسْتَشهدَ»[١]. وقال: «شَرُّ الشُّهودِ مَن شهِد قبلَ أن يُسْتَشْهَد»[٢]، فقال أصحابنا:

الأولُ: محمولٌ عليه إذا شهِد وصاحبُ الحقِّ لا يعلم أنَّ له شاهدًا، فإنَّ الأولىٰ أن يَشهد له وإنْ لم يُستشهد، ليصل المشهودُ له إلىٰ حقِّه.

والثاني: محمولٌ عليه إذا علِم مَن له الحقُّ أنَّ له شاهدًا، فلا يجوز للشاهد أنْ يبدأ بالشَّهادة قبل أنْ يُستشهد.

وإن لم يمكن استعمالُهما وجب التوقُّف كالقسم الذي قبله.

وإن كان أحدُهما عامًّا والآخرُ خاصًّا، مثل:

قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، مع **قوله** ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ»[٣].

وقولِه: «فيما سقتِ السَّماءُ العشرُ»[٤]، مع **قوله**: «ليسَ فيما دونَ خمسةِ أوسُقٍ

(١) فيما أخرجه مالك (٢٩٣١) وأحمد (١٧٠٤٠) ومسلم (١٧١٩) وأصحاب السنن عن زيد بن خالد الجهني مرفوعًا، ولفظه: «ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها».

(٢) فيما أخرجه أحمد (١٩٩٠٦) والبخاري (٦٦٩٥) ومسلم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين، بلفظ: «ثم يأتي قوم ينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يُؤتمنون، ويشهدون ولا يُستشهدون، ويظهر فيهم السِّمَن».

(٣) فيما أخرجه أحمد (١٨٩٥) وابن حبان (١٢٨٨) والترمذي (١٧٢٨) وغيرهم مِن حديث ابن عباس مرفوعًا بهذا اللفظ، ومن ألفاظه: «إذا دُبغ الإهابُ فقد طهُر».

(٤) فيما أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائد المسند (١٢٤٠) بهذا اللفظ من حديث علي، وإسناده ضعيف، لكن أخرجه من حديث جابر أحمد (١٤٦٦٦) ومسلم (٩٨١) وغيرهما، ولفظه: «والأنهار والعيون» وأخرج نحوه البخاري (١٤٨٣) مِن حديث ابن عمر.

مِن التَّمر صدقةٌ»[١]، **فالواجب** في هذا وأمثالِه أنْ يُقضىٰ بالخاصِّ علىٰ العام.

ومِن أصحابنا مَن قال: إن كان الخاصُّ متأخِّرًا والعامُّ متقدِّمًا نَسَخَ الخاصُّ مِن العموم بقدره، بناءً علىٰ أنَّ تأخيرَ البيانِ عن وقت الخطاب لا يجوز، وهو قول المعتزلة[٢].

وقال بعضُ أهل الظاهر[٣]: يتعارض الخاصُّ والعام[٤]، وهو قول أبي بكر الأشعري.

وقال أصحاب أبي حنيفة: إن كان الخاصُّ مختلَفًا فيه والعامُّ مُجمعًا عليه لمْ

(١) فيما أخرجه مسلم (٩٨٠) من حديث جابر، وأخرج نحوه البخاري (١٤٠٥) ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد، ولفظ مسلم: «مِن تمر ولا حبٍّ».

(٢) وهو مذهب الحنفية، والتخصيص المتراخي عندهم من أنواع النسخ.

قال الشيخ: «ولسنا نختلف في المذهب على الغرض المقصود، وهو القضاءُ بالخاص على العام، وإنما نختلف في التسمية والعبارة، فمِن أصحابنا مَن يسميه نسخًا، ومنهم مَن يسميه تخصيصًا، بناءً علىٰ أصل، وهو أن تأخير البيان عن وقت الخطاب غير جائز، على قول بعض أصحابنا، فإذا تأخر الخاص عن العام جعل ناسخًا له، لأنَّ البيان لا يتأخر عن المبيَّن».

قلت: تسميتهم التخصيصَ المتراخي نسخًا ليس مجرد اختلاف في الاصطلاح، لأنَّ النسخ رفعٌ للحكم، والتخصيص بيان لما لم يرد بالعموم فافترقا، ومِن آثار الاختلاف المهمة في المسألة اشتراط الحنفية شروطَ النسخ في التخصيص المتراخي. والله أعلم.

(٣) نسب الشيخ في الشرح إلى الظاهرية قولَهم بأنهما إذا كانا في القرآن قُضي بالخاصِّ على العام، وإن كانا في السنة سقطا ولم يعمل بواحد منهما.

(٤) فلا يمكن الترجيح بينهما عندهم إلا بدليل خارج عنهما، لتساويهما في القوة.

يُقض به على العام(١)، وإن كان متَّفقًا عليه قُضِيَ به(٢).

والدليل على ما ذكرناه هو: أنَّ الخاصَّ أقوىٰ مِن العام؛ **لأن** الخاص يتناول الحكمَ بلفظٍ لا احتمالَ فيه، والعام يتناوله بلفظ محتمِلٍ، فوجب أن يُقضىٰ بالخاصِّ عليه.

وأمَّا إذا كان كلُّ واحدٍ منهما عامًّا مِن وجه خاصًّا مِن وجه يُمكن أن يُخَصَّ بكل واحد منهما عمومُ الآخر، مثل:

ما رُوي: أنَّ النبيَّ ﷺ «نهىٰ عن الصَّلاة عند طلوعِ الشمس»(٣)، مع قوله ﷺ: «مَنْ نام عن صلاةٍ أو نسيَها فلْيصلِّها إذا ذكرها»(٤)، فإنه **يحتمل** أن يكونَ المراد بالنهي

(١) **ومثَّلوا** له بتعارض حديث: «فيما سقت السماءُ العشرُ» وهو عام، مع حديث: «ليس فيما دونَ خمسةِ أوسقٍ مِن التمر صدقةٌ» وهو خاص، فعملوا بالعام وتركوا الخاصَّ، فلم يقولوا بنصاب الزروع والثمار، لأنَّ الخاصَّ مختلف في الأخذ به، وهو قول أبي حنيفة، وخالفه في ذلك الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن فعملا بالحديث، لكنَّ فقهاء الحنفية مشوا على قول الإمام في المسألة.

(٢) **ومثَّلوا** له بحديث أبي بكر عند البخاري (١٤٥٤) وأحمد (٧٢): «وفي الرِّقَة ربعُ العُشر» مع حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري (١٤٥٩): «ليسَ فيما دونَ خمسٍ أواقٍ مِن الوَرِق صدقةٌ»، وقد اتفقوا هنا على القول بنصاب الذهب والفضة.

(٣) أخرجه أحمد (١٧٣٧٧) ومسلم (٨٣١) وأصحاب السنن، عن عقبة بن عامر، وفي الباب عن عديد من الصحابة. وهو خاص في الأوقات، عام في الصلوات: ما لها سبب، وما لا سبب لها.

(٤) أخرج نحوه مسلم (٦٨٤) من حديث أنس مرفوعًا. وهو خاص فيما له سبب مِن الصلوات، عام في الأوقات.

عن الصلاة عند طلوع الشمس ما لا سببَ لها من الصلوات، بدليل قوله ﷺ: «مَن نام عن صلاةٍ أو نسيَها فلْيصلِّها إذا ذكرها»، **ويحتمل** أنْ يكون المرادُ بقوله ﷺ: «مَنْ نام عن صلاةٍ أو نسيها فلْيصلِّها..» في غير حال طلوع الشمس، بدليل ما رُوي[١] أنَّ النبيَّ ﷺ نهىٰ عن الصَّلاة عند طلوع الشمس[٢].

فالواجب في مثل هذا أن لا يُقدَّم أحدُهما علىٰ الآخَر إلا بدليلٍ شرعي مِن غيرهما يدلُّ على المخصوص منهما[٣]، أو ترجيحٍ يثبُت لأحدهما على الآخر[٤]، كما رُوي عن عثمان وعلي ﷺ[٥] في الجمعِ بين الأختين[٦]: «أحَلَّتْهُما آيةٌ وحرَّمتْهما

(١) تقدم تخريجه.

(٢) فتعارض عمومُ كل مِن الخبرين مع خصوص الآخر. ورجح الشيخُ حديث صلاة النائم والناسي لأنه قُضي به على الخبر الآخر، قال: **«والخبرُ القاضي أولىٰ من المقضيِّ عليه»**.

(٣) ونصَّ إمام الحرمين في «الورقات» على أنه يُخصُّ عموم كلٍّ منهما بخصوص الآخر، ومثَّل له بتعارض حديث بئر بضاعة مع حديث القلتين. وعبارة الشيخ هنا متضمنة لهذا التخصيص إنْ دلَّ عليه دليل، وإلا سلك مسلك الترجيح إن كان ثمة مرجِّح لأحدهما على الآخر، وإلا سقط الدليلان ورجع إلى براءة الذمة كما سيذكره.

(٤) ومن أهم وجوه الترجيح إذا كان التعارض بين حديثين الترجيحُ مِن جهة الصحة ودرجة الثبوت، فيرجح الصحيح على الضعيف، والأصح على ما دونه في الصحة، ووجوه الترجيح كثيرة.

(٥) أخرجه عن عثمان الشافعي في مسنده، وابن أبي شيبة في المصنف (١٦٥١٢)، وأخرجه عن علي ابن أبي شيبة (١٦٥١٩) والبزار (٢/ ٣٠٤) وغيرهما.

(٦) أي: بملك اليمين، كما في بعض النسخ.

آيةٌ والتحريمُ أولىٰ»[١].

وهل يجوز أن يخلوَ مثل هذا مِن الترجيح؟ مِن الناس مَن قال: لا يجوز، ومنهم مَن قال: يجوز[٢]. وإذا خلا تعارَضا وسقَطا، ورجَع المجتهدُ إلىٰ براءة الذمة.

فصل [في التخصيص بأفعاله ﷺ]

وأمّا أفعالُ رسول الله ﷺ فيجوز التخصيصُ بها، وذلك مثل أن يُحرِّمَ أشياءَ بلفظٍ عام ثم يفعلَ بعضَها، فيُخَصُّ بذلك اللفظُ العام[٣].

ومِن الناس مَن قال: لا يجوز التَّخصيصُ بها، وهو قول بعض أصحابنا؛ لأنه يجوز أنْ يكون مخصوصًا به[٤].

(١) وترجيح التحريم من باب الاحتياط في الفروج، لأنَّ الأصل فيها المنع فرُجِّح جانبه.
ومِن أمثلة التعارض أيضًا تعارض حديث «مَنْ بدَّل دينَه فاقتلوه» مع حديث النهي عن قتل النساء، فالأول عام في الرجال والنساء، خاصٌّ بالردَّة، والثاني: خاصٌّ بالنساء، عامٌّ في الردَّة والكفر الأصلي. وقد رجح الشافعية قتل المرتدة كالمرتد، وحملوا النهيَ عن قتل النساء على الحربية التي لا تقاتل.

(٢) هذا الخلوُّ عن الترجيح باعتبار ما يظهر للمجتهد، لا باعتبار حقيقة الأمر، لأن ما يخفى على بعض المجتهدين قد يكون ظاهرًا عند غيره، والإعمال أولىٰ مِن الإهمال.

(٣) **مثاله**: نهيه ﷺ عن الصلاة بعد العصر فيما أخرجه مسلم (٨٢٧) وغيره من حديث أبي سعيد الخدري، ثم روتْ أمُّ سلمة فيما أخرجه البخاري (٤٣٧٠) «أنَّ النبي ﷺ صلى ركعتين بعد العصر، فسألته عن ذلك فقال: ركعتان كنتُ أصلِّيهما بعدَ الظهر شغلَني عنهما وفدُ بني عبد القيس»، فخصَّ فعلُه ﷺ عمومَ النهي بما لا سبب لها مِن الصلوات.

(٤) أي: يجوز له ﷺ فعله وحده دون الأمة على وجه الخصوصية، كالوصال في الصوم.

والأول أصح؛ لأنه وإنْ جاز أنْ يكون مخصوصًا إلا أنَّ الأصلَ مشاركتُه الأمةَ في الأحكام[١]، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١].

فصل [في التخصيص بالإقرار]

وأمَّا الإقرارُ فيجوز التخصيصُ به، كما رُوي: «أنه رأىٰ قيسًا يصلِّي ركعتي الفجر بعد الصُّبح، فأقرَّه عليه»[٢]، فيُخَصُّ به نهيُه[٣] ﷺ عن الصلاة بعد الصُّبح؛ لأنه لا يجوز أن يرىٰ مُنكَرًا فيُقِرَّ عليه، فلما أقرَّه دلَّ علىٰ جوازه[٤].

فصل [في التخصيص بالإجماع]

وأمَّا الإجماعُ فيجوز التخصيصُ به[٥]، لأنه أقوىٰ مِن كثيرٍ مِن الظواهر[٦]، فإذا

(١) وعلى مدَّعي الخصوصية الدليل.

(٢) فيما أخرجه أبو داود (١٢٦٧) والترمذي (٤٢٢) من حديث قيس، وإسناده فيه انقطاع، وأسند أبو داود عن ابن عيينة أنَّ الحديث مرسل، وقيس هو: قيس بن عمرو جدُّ يحيى بن سعيد الأنصاري.

(٣) بأن المراد ما لا سبب لها من الصلوات.

(٤) ولأن الإقرار على القول كالقول، والإقرار على الفعل كالفعل.

(٥) بالاتفاق، ومثَّلوا له بتخصيص قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، بالإجماع على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة. وحقيقته أن التخصيص يكون بدليل الإجماع الذي يسمونه المستند، لا بالإجماع نفسه، ولا يشترط معرفة المستند، لأن الحجة في الإجماع لا به.

(٦) كذا في جميع أصول اللمع، والمراد أن الإجماعَ وحدَه أقوى مِن العديد مِن الأدلة الظاهرة ←

جاز التخصيصُ بالظواهر فبالإجماع أولىٰ.

فصل [في التخصيص بقول الصحابي]

وأمَّا قولُ الواحدِ مِن الصَّحابة إذا انتشَر ولم يُعرَفْ له مخالفٌ فهو حجةٌ[١] يجوز التخصيصُ به.

وإنْ لم ينتشِر:

الوَجيز في شرح اللُّمَع

← المجتمعة ومنها العمومات، وليس معنى العبارة أن بعض الظواهر أقوىٰ منه، لأنه لا مفهوم لها بالمخالفة لوجود الموافقة، فإنه إذا كان أقوى مِن كثير من الظواهر مجتمعةً كان أقوى مِن بعضها منفردةً مِن باب أولى. وعبارة الشرح: «لأنه أقوى أدلة الشرع».

(١) وكونه حجةً ليس لكونه قولَ صحابي، بل لعدم العلم بالمخالف مع انتشار القول وتوافر الدواعي على نقل الخلاف إن كان موجودًا، فصار في معنى الإجماع، **قال الشيخ**: «وفي تسميته إجماعًا وجهان» أو لكونه مما لا يعلم بالرأي والاجتهاد، فصار موقوفًا له حكم المرفوع.

قلت: والفروع المأثورة التي أخذ فيها الشافعي بأقوال الصحابة وخص بها عمومات الظواهر داخلةٌ تحت هذا المعنى.

وقال الزركشي في البحر: (٣/ ٣٩٩): «ولذلك اعتقد مذهبَ معمر بن نضلة في تخصيصه الاحتكار بالطعام حالة الضيق على الناس، ولم يعتقد قول ابن عباس في تخصيص المرتد بالرجل دون المرأة، ولا قول من خص نفي الزكاة عن الخيل ببعض أصنافها».

قلت: عدم أخذ الشافعي بقول ابن عباس في المرتد لأنه روي عن علي قتل المرتدة، وعن عمر عدم أخذ الزكاة عن الخيل، أما الاحتكار فلم ينقل فيه الخلاف، فحمل الشافعي وأبوحنيفة ما ورد فيه من التحريم على احتكار الأقوات عند الحاجة إليها، وهو مذهب معمر بن نضلة راوي الحديث، ومذهب سعيد بن المسيب راويه عن معمر.

فإن كان له مخالفٌ لم يجز التخصيصُ به(١).

وإن لم يكن له مخالفٌ فهل يجوز التخصيص به؟ يُبنىٰ على القولين في أنه حُجَّةٌ أم لا:

فإذا قلنا: ليس بحجة لم يجز التخصيصُ به(٢).

وإذا قلنا: إنه حجةٌ فهل يجوز التخصيصُ به؟ فيه وجهان:

أحدهما: يجوز(٣). والثاني: لا يجوز.

فصل [في التخصيص بالقياس]

وأمَّا القياسُ فيجوزُ التخصيصُ به(٤).

(١) لأن التخصيص بأحد قولي الصحابة ترجيح من غير مرجح، وحصول الخلاف بين الصحابة دليل على عدم حجية أقوالهم من هذا الوجه.

(٢) وهو المذهب الجديد للشافعي.

(٣) وهو المرجَّح على القول القديم، وهو قول مالك.

(٤) لأنه معقول نص من كتاب أو سنة، فصار المخصِّص في الحقيقة أحدَهما، وسواء في ذلك القياس الجلي والخفي، وهو مدلول عبارة الشيخ، وقصر الخلاف في التبصرة على الخفي، وعبارة اللمع أصح.

ومثاله: إخراج العبد مِن عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، الشامل للحر والعبد، والحرة والأمة، قياسًا على الأمَة، فإنها خرجت مِن الآية بالنص في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، لأن معنى العبودية في الأمة والعبد واحد.

ومِن أصحابنا مَن قال: لا يجوز التخصيصُ به[(١)]، وهو قول أبي عليٍّ الجبَّائي، واختيارُ القاضي أبي بكر الأشعري.

وقال عيسى بن أبان: إذا ثبت تخصيصُه[(٢)] بدليلٍ يوجب العلمَ جاز التخصيصُ به[(٣)]، وإن لم يثبتْ تخصيصُه بدليلٍ يوجب العلمَ لم يجز.

وقال بعضُ أهل العراق[(٤)]: إنْ دخلَه التخصيصُ بدليلٍ غيرِ القياس جاز التخصيصُ به، وإن لم يدخلْه التخصيص بغيره لم يجز.

والدليل على جواز ذلك: أنَّ القياسَ يتناول الحكمَ فيما يخصُّه بلفظٍ غيرِ محتمِل، فخُصَّ به العمومُ كاللفظ الخاص.

فصل [في التخصيص بقول الراوي]

وأمَّا قولُ الرَّاوي فلا يجوز تخصيصُ العموم به.

وقال أصحاب أبي حنيفة: يجوز[(٥)].

الوجيز في شرح اللمع

(١) ونقل ذلك عن ابن سريج، لكن مراده منع التخصيص بالخفي دون الجلي.

(٢) أي العام الذي يراد تخصيصه بالقياس.

(٣) أي: بالقياس، والدليل الموجب للعلم هو القطعي دلالةً وثبوتًا.

(٤) وهو مذهب جمهور الحنفية، لأن دلالة العام على أفراده عندهم قطعية.

(٥) ومن آثار هذا الخلاف الاختلاف في زكاة الخيل، فحَمَل الحنفية قولَه ﷺ فيما أخرجه البخاري (١٤٦٤) ومسلم (٩٨٢) من حديث أبي هريرة: «ليسَ على المسلم في عبدِه ولا فرسِه صدقةٌ» على «فرس الغزو» بقول زيد بن ثابت في ذلك، وأوجبوا الزكاةَ في غيرها مِن الخيل، وتعلَّق ←

والدليل علىٰ أنه لا يجوز هو: أنَّ تخصيصَه يجوز أنْ يكون بدليلٍ، ويجوز أنْ يكون بشُبهةٍ[1]، فلا يُترك الظَّاهرُ بالشَّك[2].

وكذلك لا يجوز تركُ شيءٍ مِن الظَّواهر بقوله[3]، مثل أن يحتمل الخبرُ أمرين، وهو في أحدهما أظهر فيصرفه الراوي إلى الآخر، فلا يُقبل ذلك منه، لِما بيَّناه في تخصيص العموم.

وأمَّا إذا احتمل اللفظُ أمرين احتمالًا واحدًا فصرَفه إلىٰ أحدهما، مثل ما رُوي عن عمرَ ﷺ أنه حمَل قولَه ﷺ: «الذَّهبُ بالذهبِ ربًا إلا هاءِ وهاءَ[4]»[5] على القبض في المجلس، فقد **قيل**: إنه يُقبل ذلك؛ **لأنه** أعرفُ بمعنىٰ الخطاب. وفيه نظرٌ عندي[6].

الوجيز في شرح اللمع

← الشافعيةُ بعموم لفظ الحديث فلم يوجبوا الزكاة فيها مطلقًا، إلا إذا كانت عروضَ تجارة فتجب فيها مِن جهة أخرى.

(١) أي: باجتهاد من الصحابي، وذلك فيما يدخله الرأي والاجتهاد.

(٢) لأنَّ قول النبي ﷺ هو الحجة، وقول الراوي ليس بحجة، فلا يجوز ترك الحجة إلى ما ليس بحجة.

(٣) أي: الراوي الذي هو الصحابي.

(٤) «هاءِ» الأولى بالكسر؛ أي: هاتِ، و«هاءَ» الثانية بالفتح كجاء؛ أي: خُذ.

(٥) فيما أخرجه البخاري (٢١٣٤) من حديث عمر، ومسلم (١٥٨٦) من حديث مالك بن أوس بن الحدثان، ولفظه: «الورق بالذهب».

(٦) وقول المخالفين: إنَّ نظر الراوي أولى مِن نظرنا، ردَّ عليه الشيخ بقوله: **بل يجوز أن يكون نظرنا أولى من نظره، ولهذا قال ﷺ: «نضَّر الله امرءًا سمعَ مقالتي فوعاها، ثم أدَّاها كما سمعها، فربَّ حاملِ فقهٍ غير فقيه، وربَّ حاملِ فقهٍ إلىٰ مَنْ هو أفقهُ منه». قلت:** والحديث أخرجه الترمذي (٢٦٥٨) والطبراني في الأوسط (٥١٧٩) من حديث ابن مسعود.

فصل [في التخصيص بالعرف والعادة]

وأمَّا العرفُ والعادةُ فلا يجوز تخصيصُ العموم به.

لأن الشرعَ لم يُوضَع على العادة، وإنما وُضع في قول بعض الناس[١] علىٰ حسب المصلحة، وفي قول الباقين[٢] علىٰ ما أراد اللهُ تعالى، وذلك لا يقِف على العادة[٣].

فصل [في تخصيص أول الآية بآخرها وعكسه]

وأمَّا تخصيصُ أوَّلِ الآية بآخِرها، وآخِرها بأولها فلا يجوزُ.

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وهذا عامٌّ في الرَّجْعِيَّة وغيرها، ثم قال في آخر الآية: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ وهذا خاصٌّ في الرَّجعيات، فيُحمل أولُ الآية على العموم، وآخرُها على الخصوص، ولا يُخَصُّ أوَّلُها بآخرها، **لجواز** أنْ يكون قُصد بآخر الآية بيانُ بعضِ ما اشتمل عليه أوَّلُ الآية، فلا يجوز تركُ العموم في أولها[٤].

الوجيز في شرح اللمع

(١) وهم المعتزلة ومَن وافقهم، وعلى قولهم يمكن للعقل أن يستقل بدرك الأحكام.

(٢) وهم جماهير علماء الأمة من المحدثين والمتكلمين والفقهاء.

(٣) أمَّا العرف والعادة فتُبنى عليهما بعض الأحكام التي لا نصَّ فيها.

(٤) ويقال مثله في الحديث، لا يخصُّ عمومُ أوله بخصوص آخره، صريحًا كان أو مقدَّرًا.

ومثاله: قوله ﷺ فيما أخرجه أحمد (٦٦٩٠) وأبو داود (٢٧٥١) مِن حديث عبد الله بن عمرو: «لا يُقتل مسلمٌ بكافرٍ، ولا ذو عهدٍ في عهده» فإن آخر الحديث خاصٌّ، لأن تقديره: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، أي: بحربي، ولا يحتمل الكافر الذمي لأنه يقتل به اتفاقًا، فلا يخص بذلك أول الحديث بل يبقى على عمومه في الحربي والذمي، وبهذا أخذ الجمهور، خلافًا للحنفية الذين أجازوا قتل المسلم بالذمي.

باب القول في اللفظ الوارد على سبب

وجملته أنَّ اللفظَ إذا ورد على سبب لم يجز أن يُخرَج السببُ منه؛ **لأنه يؤدِّي إلىٰ تأخير البيانِ عن وقت الحاجة، وذلك لا يجوز**[١].

وهل يدخلُ غيره فيه؟ **نظرتَ:**

فإنْ كان اللفظُ لا يستقلُّ بنفسه[٢] **كان ذلك مقصورًا على ما ورد فيه مِن السبب،** ويصيرُ الحكمُ مع السبب كالجملة الواحدة.

فإنْ كان لفظ السائل عامًّا مثل أنْ قال: «أفطرتُ»، فقال: «أعتقْ»، حُمل الجوابُ على العموم في كلِّ مُفطِر، كأنه قال: مَنْ أفطر فعليه العتق، مِن جهة المعنىٰ لا مِن جهة اللفظ، وذلك أنه **لمَّا لم يَستفصِل دلَّ علىٰ أنه لا يختلف**[٣]، أو لما نُقل السببُ وهو

(١) **ومثاله:** قوله ﷺ لما سُئل عن بئر بضاعة فيما أخرجه أبو داود (٦٦) وغيره من حديث أبي سعيد الخدري: «الماء طَهورٌ لا ينجِّسه شيءٌ إلا ما غَلَب على طعمه أو ريحه» فماءُ بئر بضاعة الذي هو سبب ورود الحديث داخل في هذا اللفظ قطعًا، ولا يجوز إخراجُه منه.

(٢) معنى كون لفظ الجواب لا يستقل بنفسه أنه إذا أفرد عن السؤال لم يُعرف معناه، وافتقر في معرفة المراد إلىٰ ضمِّ السؤال إليه، كقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (٦٠٨٧) من حديث أبي هريرة: «أعتقْ رقبةً» فلا يُعرف معناه إلا إذا ذكر معه السؤال، وهو قول الأعرابي: «وقعتُ على أهلي في رمضان» فيكون الجواب مع السبب كالجملة الواحدة.

(٣) ولو كان الحكم يختلف بالتفصيل لاستفصل، لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة،←

الفطر فحكم فيه بالعتق صار كأنه علَّل بذلك؛ **لأنَّ السبب في الحكم تعليلٌ**.

وإنْ كان خاصًّا مثل أنْ قال[١]: «جامعتُ»، فقال: «أعتقْ»، حُمل الجوابُ على الخصوصِ في المجامِع لا يتعدَّىٰ إلى غيره من المفطِرين، فكأنه قال: «مَنْ جامع في رمضانَ فعليه العتقُ».

وأمَّا إذا كان اللفظُ يستقلُّ بنفسه[٢] اعتُبر حكمُ اللفظ:

فإن كان خاصًّا حُمل علىٰ خصوصه.

وإن كان عامًّا حُمل علىٰ عمومه، ولا يُخَصُّ بالسبب الذي ورد فيه. وذلك مثل ما سُئل النبي ﷺ عن بئر بُضاعة[٣] فقيل: «إنكَ تتوضَّأ مِن بئر بُضاعة، وإنه

الوجيز في شرح اللمع

← وقاعدة دلالة ترك الاستفصال على العموم نقلها عن الإمام الشافعي غير واحد مِن أئمة الشافعية وغيرهم، ولم أقف عليها بلفظها في كتبه، لكن في الأم: (٦/ ١٣١) إشارة إليها في شرح حديث غيلان لما أسلم على عشر نسوة، فقال له ﷺ: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن»، قال الشافعي: «ألا ترى أن النبي ﷺ لم يسأل غيلان عن أيِّهِنَّ نكح أولًا، ثم جعل له حين أسلم وأسلمن أن يمسك أربعًا، ولم يقل الأوائل»، وقد صاغها بعضهم بشكل نهائي بقوله: **ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال يُنزَّل منزلة العموم في المقال**. وهي دالة على العموم من جهة المعنى، لا من جهة اللفظ.

(١) أي: السائل، وهذا لفظ افترضه الشيخ للتمثيل والبحث، وليس مأثورًا.

(٢) وهو الذي إذا ورد منفردًا عن السبب عُقل معناه، وعُرف المراد منه.

(٣) تقع إلى الشمال الغربي من المسجد النبوي، قرب سقيفة بني ساعدة، وقد اندثرت معالمها، وصار مكانها أبنية.

يُطرَح فيها المحائضُ ولحومُ الكلابِ وما يُنْجي الناسُ»، فقال ﷺ: «الماءُ طَهورٌ لا ينجِّسه شيءٌ»(١).

فهذا يُحمَل على عمومه، ولا يُخصُّ بما ورد فيه مِن السبب(٢).

(١) فيما أخرجه أحمد (١١١١٩) وأبو داود (٦٦) وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري، وله شواهد يتقوَّىٰ بها، وصححه أحمد، وابن معين، وابن حزم، كما قال الحافظ في التلخيص: (١/ ١٣).

وقوله في الحديث: «وما يُنْجي الناس» قال ابن الأثير في النهاية: «أي: ما يلقيه الناسُ مِن العَذِرة، يقال منه أنجىٰ يُنجي إذا ألقى نجوَه». **قلت:** وقد استنكر بعض الناس ما ورد في سياق ألفاظ الحديث، وعدُّوه منكرًا، وقد ردَّ على ذلك الإمام الخطابي في معالم السنن: (١/ ٨٦) بقوله: «قد يتوهم كثير مِن الناس إذا سمع هذا الحديث أنَّ هذا كان منهم عادة، وأنهم كانوا يأتون هذا الفعل قصدًا وتعمدًا، وهذا لا يجوز أن يُظنَّ بذمي، بل بوثني، فضلًا عن مسلم»؛ أي: لأنَّ هذا مخالف للفطرة، وعادة الناس، ثم قال: «وإنما كان هذا مِن أجل أنَّ هذه البئر في حُدور مِن الأرض، وأنَّ السيول كانت تكسح هذه الأقذار مِن الطرق والأفنية وتحملها فتلقيها فيها، وكان الماء لكثرته لا يؤثر فيه وقوع هذه الأشياء ولا يغيره».

(٢) وهذا معنى القاعدة المشهورة: **العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**، لأنَّ عموم اللفظ هو منطوق القرآن، أو قول الرسول ﷺ، وهو حجة، أمَّا خصوص السبب فهو هنا سؤال السائل، وليس بحجة، ويدل عليه أنَّ الرسول ﷺ لو سئل عن الجواز فأجاب بالوجوب، أو سئل عن الوجوب فأجاب بالجواز لكان الاعتبار بقوله لا بقول السائل، فكذلك في العموم والخصوص.

ومثله: قوله ﷺ لما سُئل عن الوضوء بماء البحر فيما أخرجه أحمد (٨٧٢٠) وأصحاب السنن من حديث أبي هريرة: «هو الطَّهورُ ماؤُه الِحلُّ ميْتَتُه» وقد رواه المزني عن الشافعي في المختصر مِن غير ذكر السبب.

←

وقال المزني[(١)]، وأبو ثور[(٢)]، وأبو بكر الدقَّاق مِن أصحابنا: يُقصَر على ما ورد فيه مِن السبب[(٣)].

الوجيز في شرح اللمع

↞ **ومثله:** قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] نزل في شأن كعب بن عُجرة لما أصيب بالقمل وهو محرم، فأمره النبي ﷺ بالحلق، فيما أخرجه البخاري (١٨١٦) ومسلم (١٢٠١) مِن حديثه، قال كعب: «فأُنزلتْ فيَّ خاصَّةً، وهي للنَّاس عامَّةً».

(١) إسماعيل بن يحيى، مِن أجلِّ أصحاب الشافعي بمصر، وصاحب المختصر المشهور الذي شرحه الكثيرون، وعنه انتشر المذهب، وله اجتهاد واختيار في بعض المسائل (٢٦٤هـ).

(٢) إبراهيم بن خالد، مِن أجلِّ أصحاب الشافعي في بغداد، وله اجتهاد مستقل (٢٤٠هـ).

(٣) ومعنى قولهم هذا أنَّ غير الوارد على سبب لا يدخل تحت مقتضى اللفظ، وإنما يدخل في الحكم مِن طريق أخرى، كالقياس بشروطه. **وفائدة الاختلاف:** معرفة الأصل حيث لا دليل في المسألة، هل هو الخصوص بالقصر على السبب، أو العموم اعتدادًا باللفظ؟؛ لأنَّ مِن الألفاظ ما اتفقوا على قصره على سببه لدليل خاص، ومنها ما اتفقوا على تعميمه لدليل خاص، وبقي ما لا دليل على قصره ولا تعميمه، وهو محل الخلاف:

فعلى قول الجمهور: الأصل العموم، ولا يقصر اللفظ على سببه إلا بدليل.

وعلى قول المخالفين: الأصل الخصوص، ولا يعمُّ إلا بدليل.

وهذا واضح جليٌّ لا لبس فيه، ولا شبهة، لكنَّ المتحلِّلين مِن قيود الشريعة استغلوا هذا الخلاف، كديدنهم في أمثاله، وظنُّوا أنهم وجدوا في هذه المسألة بُغيتَهم للمروق مِن تكاليف الدين بأن لبَّسوا على العامَّة وقالوا: إنَّ قول بعض العلماء بقصر اللفظ العام على السبب دليلٌ على اختصاص الشريعة والتكاليف بوقائعها وأصحابها في العصر الأول، أو زمن النبي ﷺ فحسب، وهو ما يسمونه **تاريخية الشريعة**، ومرادهم هدم الدين كله بزعم أنَّ نصوص القرآن والسنة لا يُعمل بها في هذا العصر، ومرجع التشريع عندهم المصلحةُ والعقل وحدَهما، ↞

والدليل على ما قلناه هو: أنَّ الحجة في قول الرسول ﷺ دون السبب، فوجب أنْ يُعتبَر عمومُه.



↞ ويقصدون بذلك ما يرونه هم مصلحة وعقلًا، وهذا لا يقوله مؤمن، ولا مسلم، وهو مخالف للمعلوم مِن الدين بالضرورة.

باب القول في الاستثناء

والاستثناء يجوز تخصيصُ اللفظ به.

وهو مأخوذٌ من قولهم: ثنيتُ فلانًا عن رأيه إذا صرفتَه عنه، وقيل: إنه مأخوذ مِن تثنية الخبر بعد الخبر[1].

ومِن شرطه: أن يكون متَّصلًا بالْمُستثنىٰ منه.

وحُكي عن ابن عباس ﷺ جوازُ تأخيره[2].

الوجيز في شرح اللمع

(١) **قال الشيخ:** والأول أظهر.

(٢) إلى سنة مِن زمن التكلم. كما أخرجه سعيد بن منصور في سننه (١٣٣٣) والطبراني في الكبير (١١٠٦٩) والأوسط (١١٩) من طريق الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس «أنه كان يرى الاستثناءَ ولو بعد سنة، ثم قرأ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: ٢٣ـ ٢٤]، يقول: إذا ذكرتَ» وهو معلول بأن الأعمش لم يسمعه من مجاهد.

وروي عن ابن عباس ما يعارض ما تقدم، وهو ما رواه الطبراني في الكبير (١١١٤٣) والأوسط (٦٨٧٢) عنه في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾، قال: «إذا نسيتَ الاستثناءَ فاستثنِ إذا ذكرت، وقال: وهي لرسول الله ﷺ خاصة، وليس لأحد منا أنْ يستثني إلا في صلة يمينه»، وفيه عبد العزيز بن حصين وهو ضعيف أو متروك.

وذهب أبو الحسن القطان إلى صحة الاستثناء ما دام في المجلس.

وحُكي عن قوم جوازُ تأخيره إذا أورد معه كلامًا يدل على أنَّ ذلك استثناءٌ مما تقدم، وهو أنْ يقول: جاءني الناسُ، ثم يقول بعد زمان: إلا زيدًا، وهذا استثناءٌ مما[1] كنتُ قلتُ.

فأما المحكيُّ عن ابن عباس **فالظاهرُ** أنه لا يصحُّ عنه[2]، وهو بعيدٌ، **لأنهم** لا يستعملون الاستثناءَ إلا متَّصلًا بالكلام، ألا ترىٰ أنه إذا قال: جاءني الناسُ، ثم قال بعد شهر: إلا زيدًا لم يُعدَّ ذلك كلامًا، فدلَّ على بطلانه.

وما حُكي عن غيره **خطأ؛ لأنه** لو جاز ذلك على الوجه الذي قاله لجاز أن يؤخِّر خبرَ المبتدأ ثم يخبِر به مع كلامٍ يدل عليه، بأن يقولَ: زيدٌ، ثم يقول بعد حين: قائمٌ، ويقرنه بما يدلُّ علىٰ أنه خبر عنه، وهذا مما لا يقوله أحد، ولا يعدُّ كلامًا في اللغة فبطَل.

فصل [في تقدم الاستثناء على المستثنى منه وتأخره]

ويجوز أن يتقدَّم الاستثناءُ على المُستثنىٰ منه، كما يجوز أن يتأخَّر، كقول الكُمَيت[3]:

فما لِيَ إلا آلَ أحمدَ شِيعةٌ ... وما لِيَ إلا مَشْعَبَ الحقِّ مَشْعبُ[4]

(١) في الأصل: عما.

(٢) وممن ردَّه أيضًا الباقلاني، وتأوله بعضهم بأنه في استثناء المشيئة خاصة.

(٣) ابن زيد الأسدي، أبو المستهل، شاعر الهاشميين مِن أهل الكوفة في عصره، وكان خطيبًا فارسًا شجاعًا (١٢٦هـ)، والبيت في ديوانه: (ص٥١٧).

(٤) وجه الاستدلال فيه تقديم قوله «إلا آلَ أحمد» وهو المستثنىٰ على قوله: «شيعةٌ» وهو المستثنى منه في الشطر الأول، وتقديم قوله «إلا مشعبَ الحق» وهو المستثنى على قوله: «مشعبُ» في الشطر الثاني.

فصل [في الاستثناء من الجنس ومن غيره]

ويجوز الاستثناءُ مِن جنسه، كقولك: رأيت الناسَ إلا زيدًا، وكذلك استثناءُ بعض ما دخل تحت الاسم كقولك: رأيتُ زيدًا إلا وجهَه.

وأمَّا الاستثناء مِن غير الجنس فهو مستعمَلٌ، وقد ورد به القرآن والأشعار:

قال الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر ٣٠-٣١]، فاستثنىٰ إبليسَ مِن الملائكة وليس منهم[١].

وقال الشاعر[٢]:

وقفتُ فيها أصيلًا كيْ أسائلَها ... أعيَتْ جوابًا وما بالرَّبعِ مِنْ أحَدِ

إلَّا أوارِيَّ لأْيًا ما أُبيِّنها ... والنُّؤْيُ كالحوضِ بالمظلومَةِ الجَلَد[٣]

الوجيز في شرح اللمع

(١) على القول الراجح، لأنه مِن الجن كما صرحت به آية سورة الكهف (٥٠): ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾، وقيل: إنه مِن قبيل مخصوصين مِن الملائكة يُسمَّون الجن، لتناول الأمر الموجه إلى الملائكة له، ونصر الشيخ هذا القول في الشرح. قلت: ويجاب عن هذا بأن الأمر تناوله وإن لم يكن من الملائكة لأنه كان معهم فشمله الأمر.

(٢) هو النابغة الذبياني، واسمه زياد بن معاوية، من فحول شعراء الجاهلية (٦٠٤م)، والبيت في ديوانه من قصيدة يعتذر بها إلى النعمان، وله روايات عديدة، واللفظ الذي أورده الشيخ موافق لرواية ابن السكِّيت.

(٣) النُّؤْي: مجرىً يُحفر حول الخيمة ليقيها مياه المطر والسيول. والمظلومة: الأرض التي لم يكن بها أثر فاحتاج أهلها أن يحفروا فيها حوضًا لمطر أصابهم، فحفرهم لها هو ظلمهم إياها، والجلَد: الغليظ الصلب من الأرض.

فاستثنىٰ الأواريَّ مِن الناس(١).

وهل هو حقيقةٌ أم لا؟

مِن أصحابنا مَن قال: هو حقيقة.

ومنهم مَن قال: هو مجاز، وهو الأظهر؛ لأنَّ الاستثناءَ مشتقٌّ مِن قولهم: ثنيتُ عنان الدابَّة إذا صرفتَها، أو مِن تثنية الخبر بعد الخبر، وهذا لا يُوجد إلا فيما دخَل في الكلام ثم يُخْرَج منه(٢).

فصل [في استثناء الأكثر من الجملة]

ويجوز أن يُستثنىٰ الأكثرُ مِن الجملة.

وقال أحمد: لا يجوز، وهو قول القاضي أبي بكر الأشعري، وابنِ دُرُسْتويه(٣).

والدليل على جوازه: أنَّ القرآن ورد به قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ [الحجر: ٤٢]، ثم قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [ص: ٨٢-٨٣]، فاستثنى الغاوين مِن العباد، واستثنى العبادَ مِن

(١) والأواري: جمع آري، وهو محبس الدابة.

(٢) أي لا يكون حقيقة إلا في المتصل، وعلى القول الذي رجحه الشيخ هنا يكون استثناء إبليس مِن الملائكة مجازًا، وعلى القول الذي رجحه في الشرح يكون حقيقة.
وقوله: «وهذا لا يوجد إلا فيما دخل في الكلام ثم يخرج منه»؛ أي: إنَّ الاستثناء في الحقيقة لا يكون إلا كذلك، وعليه فالاستثناءُ من غير الجنس يكون مجازًا.

(٣) عبد الله بن جعفر، أبو محمد، من أئمة النحو البصريين، أخذ عن المبرد وطبقته (٣٤٧هـ).

الغاوين، وأيَّهما[1] كان أكثر فقد استثناه مِن الآخَر[2].

ولأن الاستثناء معنىً يوجب تخصيصَ اللفظ العام، فجاز في القليل والكثير، كالتخصيص بالدليل المنفصل.

فصل [في رجوع الاستثناء إلى ما قبله من الجمل]

إذا تعقَّب الاستثناءُ جملًا عُطف بعضُها على بعضٍ رجع ذلك إلى الجميع[3]، وذلك مثل قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤ ـ ٥].

وقال أصحاب أبي حنيفة: يَرجع إلى ما يليه[4].

(١) في الأصل: وأيها ما، والمثبت من نسخ أخرى.

(٢) فقام الدليل على جواز استثناء الأكثر، وهذا استدلال حسن مبني على كون العباد في آية الحجر يعمُّ كل الناس.
ومِن آثار الاختلاف في المسألة الاختلاف في قول المطلِّق: هي طالق ثلاثًا إلا اثنتين، وقول المدين: له عليَّ عشرة دراهم إلا تسعة. فعلى القول بالجواز تقع طلقة واحدة، ويثبت للدائن درهم واحد، وعلى القول بالمنع تقع ثلاث طلَقات، وتثبت عشرة دراهم، لبطلان الاستثناء في الصورتين.

(٣) إلا ما دلَّ دليلٌ خاصٌّ على عدم رجوعه إليه، كالجلد في آية القذف، للاتفاق على عدم رجوعه إليه، كما سيأتي.

(٤) ومن آثار ذلك أنَّ الشافعية يرجعون الاستثناء إلى ما قبله في الآية إلا الجلد، فتقبل شهادة القاذف التائب عندهم، وتُلغىٰ تسميتُه فاسقًا، أمَّا الحنفية فيرجعونه إلى آخر جملة فحسب، وهي تسميته فاسقًا، أمَّا شهادته فلا تقبل عندهم أبدًا مهما تاب وأناب وصلح حاله! وهذا←

وقال القاضي أبو بكر: يُتَوَقَّفُ فيه، ولا يُردُّ إلى شيءٍ منها إلا بدليل.

والدليل على ما قلناه هو: أنَّ الاستثناءَ كالشرط في التخصيص، ثم الشرطُ يعود إلى الجميع، وهو إذا قال: امرأتي طالقٌ، وعبدي حرٌّ، ومالي صدقةٌ إنْ شاء الله[١] فكذلك الاستثناء[٢].

فصل [في عدم رجوع الاستثناء إلى ما دل الدليل على عدم رجوعه إليه]

فإنْ دلَّ الدليلُ علىٰ أنه لا يجوز رجوعُه إلى جملةٍ مِن الجمل المذكورة، مثل آية القذف فإنَّ الدليلَ دلَّ علىٰ أنه لا يجوز أن يرجِع الاستثناءُ فيها إلى الحدِّ[٣]، رَجَعَ إلىٰ ما بقِي مِن الجمل.

وكذلك إنْ تعقَّب الاستثناءُ جملةً واحدةً ودلَّ الدليل علىٰ أنه لا يجوز رجوعُه إلىٰ بعضها، كقوله ﷻ: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإنه قد دلَّ الدليلُ على أنَّ الاستثناءَ لا يجوز رجوعه إلى الصِّغار والمجانين[٤]، رَجَعَ إلىٰ ما بقي مِن الجملة؛ لأن تركَ الظاهر فيما قام عليه الدليلُ لا يُوجب تركَه فيما لم يقُم عليه الدليل.

↞ الذي ذهبوا إليه بعيد عن كليات الشريعة القطعية وفروعها الجزئية، فضلًا عن الترجيح في هذه المسألة الأصولية خاصة.

(١) في بعض النسخ زيادة: رجع إلى الجميع، وليست في الأصل.

(٢) لأنَّ الاستثناء والشرط كلاهما مِن المخصصات المتصلة بالكلام.

(٣) وهذا الدليل هو: الإجماع على أن التوبة لا تُسقط الحد الذي هو الجلد.

(٤) لأن العقل مناط التكليف وأهلية الأداء، والصغير والمجنون لا أثر لعبارتهما في الحقوق.

باب التخصيص بالشرط

واعلم أن الشَّرطَ ما لا يصحُّ المشروطُ إلا به[١].

وقد يثبُت ذلك بدليل منفصل: كاشتراطِ القدرة في العبادات، واشتراطِ الطَّهارة في الصلاة، وقد دخل ذلك فيما ذكرنا مِن تخصيص العموم.

وقد يكون متَّصِلًا بالكلام، وذلك:

قد يكون بلفظ الشرط، كقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ۖ فَمَن[٢] لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].

وقد يكون بلفظ الغاية، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩].

ويجوز تخصيصُ الحكم بالجميع[٣]، فيكون الصيامُ لِمَن لم يجد الرقبة، والقتلُ فيمَن لم يؤدِّ الجزية.

فصل [في تقدم الشرط وتأخره]

يجوز أن يتقدَّم الشرطُ في اللفظ، ويجوز أنْ يتأخَّر، كما يجوز في الاستثناء، ولهذا

(١) سواء أكان جزءًا منه أم خارجًا عنه، وهذا اصطلاح المتقدمين. وزاد المتأخرون: وهو خارج عن حقيقته؛ أي: عن حقيقة المشروط، للتمييز بين الشرط والركن.

(٢) في الأصل: ومن. وهو خطأ.

(٣) أي: بالشرط والغاية، الممثل لهما.

لم يُفَرَّقْ بين قوله: أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدار، وبين قوله: إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالقٌ.

فصل [في رجوع الشرط إلى ما قبله من الجمل]

وإذا تعقَّب الشرطُ جملًا رجَع إلى جميعِها، كما قلنا في الاستثناء، ولهذا إذا قال: امرأتي طالقٌ، وعبدي حرٌّ إنْ شاء الله لم تطلُق المرأةُ، ولم يعتِق العبد[1].

فصل [في رجوع الشرط إلى ما دخل فيه دون غيره]

فأمَّا إذا دخَل الشرطُ في بعض الجمل المذكورة دون بعض لم يرجع الشرطُ إلَّا إلى المذكورة.

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فشَرَط الحملَ في الإنفاق دون السُّكنىٰ، فيرجع الشرطُ إلى الإنفاقِ، ولا يرجع إلى السُّكنىٰ[2].

وهكذا لو ثبت الشرطُ بدليلٍ منفصلٍ في بعض الجمل لم يجب إثباتُه فيما عداه كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

(١) لأن الأصل دوام النكاح، وثبوت الملك، فلا يزولان إلا بدليل، ومشيئة الله غير معلومة للعبد، فبقي الأمر على ما كان عليه.

(٢) أي: إن المعتدة لها السكنى مطلقًا، حاملاً كانت أو غير حامل، لإطلاق الآية دون التقييد بشرط، أمَّا الحامل فلها النفقة إضافةً للسكنى، لتعلق شرط الحمل بالنفقة.

فإنَّ الدليلَ قد دلَّ علىٰ أنَّ الردَّ في الرجعيات، فيرجع ذلك إلى الرجعيات، ولا يوجب ذلك تخصيصَ أولِ الآية(١).

وهكذا إذا ذكر جملًا وعطف بعضَها علىٰ بعضٍ بلفظ يقتضي الوجوبَ في الجميع، أو يقتضي العمومَ في الجميع ثم دلَّ الدليلُ(٢) أنَّ في بعضها لم يُرَد الوجوب، أو في بعضها ليس على العموم لم يجب حملُه في الباقي علىٰ غير الوجوب، ولا علىٰ غير العموم.

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فأمر بالأكلِ وإيتاءِ الحق، والأكلُ لا يجب، والإيتاءُ واجبٌ، والأكلُ عامٌّ في القليل والكثير، والإيتاءُ خاصٌّ في خمسة أوسق، فما قام الدليلُ عليه خَرج مِن اللفظ، وبقي الباقي على ظاهره.

فصل [في أن ثبوت الحكم لأحد اللفظين المقترنين لا يوجب ثبوته للآخر إلا بدليل]

وهكذا كلُّ شيئين قُرِن بينهما في اللفظ ثم ثبت(٣) لأحدهما حكمٌ بالإجماع لم يجبْ أنْ يثبتَ ذلك الحكمُ للآخر مِن غير لفظٍ يوجب التسويةَ بينهما، أو علةٍ توجب الجمعَ بينهما(٤).

(١) أي: لا يخص عموم أولها بخصوص آخرها. قلت: وقد تقدم ذكر ذلك.

(٢) زادت بعض النسخ: أنَّ، وليست في الأصل.

(٣) في الأصل: ثبتت

(٤) مثاله: قوله تعالى في سورة البقرة (١٩٦): ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ فإن مجرد اقتران العمرة ←

ومِن أصحابنا مَن قال(١): إذا ثبت لأحدهما حكمٌ ثبت لقرينه مثلُه(٢).

وهذا **غير صحيح؛ لأنَّ** الحكمَ الذي ثبَت لأحدهما ثبت لدليل يخصُّه مِنْ لفظٍ أو إجماع، وذلك غير موجود في الآخر، فلا تجب التسويةُ بينهما إلا بعلةٍ تجمع بينهما.



← مع الحج في الآية لا يكفي دليلًا على فرضية العمرة كالحج، واختلف الأئمة في استفادة الفرضية من الأمر بالإتمام، والأكثرون على أنه لا يفيد ذلك، لأنه لا يكون إلا بعد الشروع. وقد عبر **الشيخ** في الشرح عن هذا المعنى بقوله: «**وأمَّا الاستدلال بالقرائن فلا يصح**»، ومراده بالقرائن هنا الأشياء المقترنة مع بعضها، كما بيَّنه، وليس القرائن بمعنى الأدلة.

(١) وحكى **الشيخ** في الشرح ذلك عن المزني.

(٢) واستدلوا بقول النبي ﷺ فيما أخرجه البخاري (١٣٨٢) عن أبي بكر: «لا يُفرَّق بين مُجتمِعٍ خشيةَ الصدقة».

قال الشيخ: «والجواب أنَّ هذا ورد في الزكاة، وأنَّ النصاب المجتمعَ لا يُفرَّق في الزكاة».

وكذلك قولُ ابن عباس عن العمرة فيما أخرجه الشافعي في الأم (٩٨٠) وعلقه البخاري: «والذي نفسي بيده إنها لقرينتها في كتابِ الله»، وقولُ أبي بكر فيما أخرجه البخاري (١٣٩٩) ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة: «والله لأقاتلنَّ بين مَن فرَّق بين الصَّلاة والزكاة»، هو احتجاج بظاهر تناول الأمر في الآية للحج والعمرة، وللصلاة والزكاة جميعًا، وليس بمجرد الاقتران.

باب القول في المطلق والمقيد

اعلم أنَّ تقييدَ العامِّ بالصفة يوجب التخصيصَ، كما يوجب الشرطُ والاستثناءُ(١).

وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه لو أطلق الرقبةَ لعمَّ المؤمنةَ والكافرة، فلما قيَّد(٢) بالمؤمنة وجب التخصيص(٣).

فصل [في حمل المطلَق على المقيد]

فإنْ ورد الخطابُ مطلَقًا لا مقيِّد له حُمل علىٰ إطلاقه(٤).

وإنْ ورد مقيَّدًا لا مُطلِق(٥) له حُمل علىٰ تقييده(٦).

الوجيز في شرح اللمع

(١) أي: كما يوجب الشرطُ والاستثناءُ التخصيصَ أيضًا، فـ (الشرط): فاعل، و(الاستثناء): معطوف عليه، والمفعول محذوف لتقدم ما يدل عليه، وضبطت العبارة في بعض نسخ اللمع المطبوعة خطأ بنصب الشرط والاستثناء!.

(٢) أي: لفظ الرقبة.

(٣) بالمؤمنة، فلا يجزئ عتق غيرها، ومثله تقييد الصيام بالتتابع في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤].

(٤) **مثاله:** لفظ (قروء) فإنه لم يرد في القرآن إلا مطلَقًا.

(٥) يمكن ضبط (مطلق) هنا بكسر اللام على اسم الفاعل، وبفتحها على اسم المفعول، والأول أولى.

(٦) **مثاله:** لفظ (دِية) فإنه لم يرد في القرآن إلا مقيدًا بالصفة، وهي (مُسلَّمة).

وإن ورد مطلَقًا في موضع ومقيَّدًا في موضع نظرتَ:

فإن كان ذلك في **حكمين مختلفين، مثل**: أن يُقيِّد الصيامُ بالتتابع ويُطلقَ الإطعام لم يُحمل أحدُهما على الآخر، بل يُعتبر كلُّ واحد منهما بنفسه؛ **لأنهما** لا يشتركان في لفظٍ ولا معنىً(١).

وإن كان ذلك في **حكمٍ واحد وسبب واحد، مثل**: أنْ يذكر الرقبةَ في كفارة القتل مقيَّدةً بالإيمان(٢)، ثم يعيدها في القتل مطلَقةً(٣) كان الحكم للمقيَّد(٤)؛ **لأن** ذلك حكمٌ واحدٌ استوفىٰ بيانَه في أحد الموضعين، ولم يستوفه في الموضع الآخر(٥).

وإن كان في **حكم واحد وسببين مختلفين** نظرتَ في المقيَّد، **فإنْ** عارضه مقيَّد آخر لم يُحمل المطلَق علىٰ واحدٍ من المقيَّدين، وذلك **مثل** الصوم: في الظِّهار قيَّده

(١) وقضية كلام الشيخ عدم التفريق عند اختلاف الحكم بين اتحاد السبب واختلافه، فصارت قسمة الأقسام عنده ثلاثية.

(٢) وهو قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [الآية: ٩٢]، وقد ذكر التقييد بالإيمان في هذه الآية ثلاث مرات.

(٣) لم يرد ذكر الرقبة مطلقةً في كفارة القتل، وإنما هو مثال افتراضي ذكره الشيخ، وكان الأولى في التمثيل ذكر قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [المائدة: ١٤٥]، مع قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ﴾ [البقرة: ١٧٣]، حيث قيد الدم في آية الأنعام بالمسفوح، وأطلق في آية البقرة، فيحمل المطلق على المقيد اتفاقًا؛ لاتحاد الحكم والسبب، والمراد بالدم غير المسفوح الكبد والطحال.

(٤) بالاتفاق؛ لاتحاد الحكم والسبب.

(٥) فصار كالتخصيص بالتقييد بالصفة.

بالتتابع(١)، وفي التمتُّع قيَّده بالتفريق(٢)، وأطلَق في كفارة اليمين(٣)، فلا يُحمل المطلَق في اليمين لا على الظهار ولا على التمتع، بل يُعتبر بنفسه؛ إذْ ليس حملُه علىٰ أحدهما بأولىٰ مِن الحمل على الآخر(٤).

وإن لم يعارض المقيَّدَ مقيَّدٌ آخر، كالرَّقبة في كفارة القتل، والرقبة في الظِّهار، قُيدت بالإيمان في القتل وأُطلقت في الظهار **حُمل المطلقُ على المقيد**(٥).

فمِن أصحابنا مَن قال: يُحمل مِنْ جهة اللغة، لأنَّ القرآن مِن فاتحته إلىٰ خاتمته

(١) في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤].

(٢) في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [الآية: ١٩٦]، والمقصود بالتمتع: تمتع الحاج بمحظورات الإحرام بعد التحلل من العمرة إلى الإحرام بالحج.

(٣) في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

(٤) وهو باقٍ على إطلاقه عند الشافعية والجمهور، لعدم الدليل على التقييد بالتتابع، وذهب الحنفية إلى اشتراط التتابع لدليل آخر وهو القراءة المروية عن ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) ولم يأخذ بها الشافعية، لمخالفتها رسم المصحف.

(٥) أي جعل مثلَه في القيد، فلا تجزئ رقبة الظهار إلا أن تكون مؤمنةً كرقبة القتل، وهذا من باب تخصيص العموم بالقياس، وهو جائز. وخالف في هذا الحنفية وقالوا: لا يحمل، ومنعوا القياسَ في الكفارات.

ومن أمثلته أيضًا: تقييد الشاهدين بالعدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقد ورد من غير تقييد في قوله تعالى في البقرة: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [الآية: ٢٨٢]، فتشترط العدالة في الشهود مطلقًا عند الشافعية، حملًا للمطلق على المقيد، وذهب الحنفية إلى عدم اشترط العدالة في غير شهود الرجعة والطلاق، على أن الإشهاد عندهم عليها مندوب لا واجب.

كالكلمة الواحدة[١]، **ومنهم مَن قال: يُحمل مِن جهة القياس[٢] وهو الأصح.**

وقال أصحاب أبي حنيفة: **لا يجوز حملُ المطلَق على المقيَّد؛ لأنَّ** ذلك زيادةٌ في النص، وذلك نسخٌ بالقياس، وربما قالوا: لأنه حملُ منصوصٍ علىٰ منصوصٍ[٣].

فالدليل علىٰ أنه لا يُحمل مِنْ جهة اللغة: أنَّ اللفظَ الذي ورد فيه التقييدُ ـ وهو القتل ـ لا يتناول المطلَق، وهو الظِّهار، فلا يجوز أن يُحكم فيه بحكمه مِن غير علة، كلفظ البُرِّ لَمَّا لم يتناول الأرزَّ لم يجز أن يُحكم فيه بحكمه مِن غير علة، فكذلك هاهنا[٤].

والدليل على أنه يُحمل عليه بالقياس هو: أنَّ حملَ المطلق على المقيد تخصيصُ عمومٍ بالقياس، فصار كتخصيص سائر العمومات.



(١) فلا يضر بناءً على ذلك مجيء اللفظ في مكان والقيد في مكان آخر، والمقصود أن كلام الشارع يبين بعضه بعضًا.

(٢) لأن المعنى المقصود في المطلق والمقيد واحد، وهذا ما يظهر لنا بجلاء في قضية اشتراط العدالة في الشهود، وتقييد الدم المحرَّم بالمسفوح.

(٣) ومن شروط المقيس ألا يكون منصوصًا على حكمه، **قال الشيخ**: «والجواب أنا لا نسلم أن هذا قياس منصوصٍ على منصوصٍ، بل هو قياس مسكوتٍ عنه علىٰ منطوقٍ به، لأن الله تعالى نصَّ على الإيمان في كفارة القتل، فصار كالمنطوق به، وأطلق في كفارة الظهار، فصار كالمسكوت عنه».

(٤) وأمَّا قولُهم: إنَّ القرآنَ كله كالكلمة الواحدة فقد ردَّه الشيخُ في الشرح **وقال**: «بل القرآن يشتمل على كلمات وأحكام، ومعانٍ مختلفة، وأصناف شتى: كالأحكام، والقصص، والأمثال، والعبر».

باب القول في مفهوم الخطاب

اعلم أنَّ مفهوم الخطاب(١) على أوجه:

أحدها: فحوى الخطاب وهو: ما دلَّ عليه اللفظ مِن جهة **التنبيه**(٢)، كقوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وما أشبه ذلك، مما يُنَصُّ فيه على الأدنىٰ ليُنَبَّه به على الأعلىٰ، وعلى الأعلىٰ لينبَّه به على الأدنىٰ.

وهل يُعلم ما دلَّ عليه التنبيهُ مِن جهة اللغة أو مِن جهة القياس؟ فيه **وجهان**(٣):

أحدهما: أنه مِن جهة اللغة، وهو قول أكثر المتكلمين وأهل الظاهر(٤).

الوجيز في شرح اللمع

(١) وهو ما دلَّ عليه الخطاب في غير محل النطق.

(٢) أي: من باب أولى، وسمِّي تنبيهًا لأنه نبَّه بشيءٍ منطوقٍ به على شيءٍ مسكوت عنه أولى منه، ومن أسمائه كذلك إضافةً إلى فحوى الخطاب: مفهوم الموافقة، وقياس العلة، والقياس الجلي.

(٣) الفرق بينهما أنه إن كان من جهة اللغة أدركه كلُّ أصحاب اللسان، واشترك فيه الخاص والعام، ولم يحتج إلى تأمل، بل كان بالبديهة، بخلاف كونه من جهة القياس، فيتوقف على النظر وإعمال الفكر.

(٤) ولذلك لم ينكره الظاهرية المنكرون للقياس، إلا ابنَ حزم الأندلسي، فقد غلا في الظاهرية وكابر، وزعم في الإحكام: (٧/ ٥٦ ـ ٥٨) أنه لا دليل في النهي عن التأفف على النهي عمَّا هو أشد منه مِن صنوف الإيذاء!

ومنهم مَن قال: هو مِن جهة القياس الجليِّ، ويُحكىٰ ذلك عن الشافعي(١)، وهو الأصح؛ لأن لفظَ التأفيف لا يتناول الضربَ، وإنما يدلُّ عليه بمعناه، وهو الأذىٰ، فدلَّ علىٰ أنه قياس.

فصل [في لحن الخطاب]

والثاني: **لحن الخطاب** وهو: ما دلَّ عليه اللفظ مِن الضمير(٢) الذي لا يتمُّ الكلام إلا به(٣)، وذلك مثل قوله ﷻ: ﴿فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠]، ومعناه: فضربَ فانفجرت، ومِن ذلك أيضًا: حذفُ المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه، كقوله ﷻ: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ومعناه: أهل القرية(٤).

(١) وقد نص في الرسالة (١٤٨٣) وما بعدها على تسميته أقوى القياس، والأولى.

(٢) أي: المضمَر، والمقصود به اللفظ المقدَّر.

(٣) وهو ما يسميه بعض الأصوليين **بالاقتضاء**. وتقدم معنا أنه على ثلاثة أنواع، من جهة اللغة، والعقل، والشرع. وقد يطلق بعض الأصوليين، ومنهم المالكية عليه **لحن الخطاب**، ويعنون به نوعًا من فحوى الخطاب، وهو ما كان المسكوت عنه مثل المنطوق به في المعنى.

(٤) لأن القرية هي البيوت والأبنية، وهي لا تُسأل فوجب الإضمار مِن جهة العقل، وهذا المطلب مهم جدًّا في معرفة التفسير، ومن أمثلته أيضًا:

قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، تقديره: فأفطر فعليه عدة. وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، تقديره: فحلَق فعليه فدية، وهذا الإضمار واجب من جهة الشرع.

وقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، تقديره: الطلاقُ الرجعيُّ مرتان، وقيل: المشروع والجائز. لأن الطلاق في الشرع ثلاث مرات. ←

ولا خلافَ أن هذا كالمنطوق به في الإفادة والبيان.

ولا يجوز أن يُضمَر في مثل هذا إلا ما تدعو الحاجةُ إليه، فإن استقلَّ الكلامُ بإضمارٍ واحد لم يجز أن يُضاف إليه غيره إلا بدليل، وإنْ تعارض فيه إضماران أُضمر ما دلَّ الدليلُ عليه منهما، وقد حكينا في مثل هذا الخلافَ عمَّن يقول: إنه يُضمَر فيه ما هو أعمُّ فائدة، أو موضعُ الخلاف، وبيَّنا فسادَ ذلك(١).

فصل [في دليل الخطاب]

والثالث: دليل الخطاب، وهو: أن يُعَلَّق الحكمُ على إحدىٰ صفتي الشيء، فيدلَّ علىٰ أنَّ ما عداها بخلافه(٢):

الوجيز في شرح اللمع

← وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، تقديره: أشهرُ الإحرام بالحجِّ أشهرٌ معلومات، وهذا الإضمار واجب مِن جهة اللغة، ليستقيم الإسناد في الجملة، لأنَّ الحجَّ هو القصد، والأشهر أزمنة معلومة.

(١) لأنه دعوىٰ عموم في المضمَرات، ولا يجوز ادعاء العموم فيها، لأنه مِن صفات النطق، وهي ليست منطوقة. وقد نُسب القول بعموم المقتضى بهذا المعنى إلى الإمام الشافعي، ولم أقف في كلامه على ما يدل عليه، ولعل ذلك كان من قبيل الإلزامات في بعض المسائل المختلف فيها، كما ألزم الشافعية الحنفية القول به في مسائل أخرى.

(٢) ويسمَّى **مفهومَ المخالفة**، لثبوت عكس الحكم المنطوق به للمسكوت عنه، والمراد هنا مفهوم الصفة، وهو أشهر المفاهيم، وكأن الشيخ يقصر دليلَ الخطاب عليه، وهو المفهوم المتنازع فيه بين الحنفية والجمهور، وأمَّا أنواع المفهوم الأخرى وهي: مفهوم الغاية، والشرط، والاستثناء، والحصر، واللقب، فسيأتي الكلام عليها.

كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فيدلُّ علىٰ أنه إنْ جاء عدلٌ لم يتبيَّن. وكقوله[١] ﷺ: «في سائمةِ الغنمِ زكاةٌ»، فيدلُّ علىٰ أنَّ المعلوفةَ لا زكاةَ فيها.

وقال عامة أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين[٢]: لا يدلُّ علىٰ أنَّ ما عداه بخلافه، بل حكمُ ما عداه موقوفٌ على الدليل[٣].

وقال أبو العباس بن سُريج: إنْ كان بلفظ الشَّرط كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ دلَّ علىٰ أن ما عداه بخلافه، وإن لم يكنْ بلفظ الشرط لم يدلَّ، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة. والدليل على ما قلناه: أنَّ الصحابة اختلفت في إيجاب الغُسل مِن الجماع[٤]، فقال بعضهم: لا يجب، واحتجوا بدليل الخطاب في قول النبي ﷺ: «الماءُ مِن الماءِ»[٥]، وأنه لما أُوجِب مِن الماء دلَّ علىٰ أنه لا يجب مِن غير ماء[٦]، ومَن أَوجَب ذكَر أنَّ: «الماءُ مِن الماءِ» منسوخٌ فدلَّ على ما ذكرناه[٧].

(١) تقدم تخريجه، وهو من إضافة الصفة إلى الموصوف، وأصله: في الغنم السائمة زكاة.

(٢) ووافقهم القفَّال الشاشي، وأبو حامد المروَزي، وأبو حامد الغزالي من الشافعية.

(٣) فلا يحتجون به في فهم أدلة الكتاب والسنة، لكنهم يحتجون به في فهم عبارات المصنفين، وألفاظ المتكلمين لجريان العرف بذلك.

(٤) أي: مِنْ غير إنزال.

(٥) فيما أخرجه مسلم (٣٤٣) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٦) والمراد بالماء الأول في الحديث: ماء الغسل الواجب، وبالماء الثاني: ماء الرجل، وهو المني.

(٧) أي: أجاب عن الحديث بالنسخ، وليس بمنع الاستدلال بالمفهوم، فحصل الاتفاق بين الفريقين المختلفين من الصحابة على الاستدلال به تصريحًا من الأولين، وإقرارًا من ←

ولأن تقييدَ الحكم بالصفة يوجب تخصيصَ الخطاب، فاقتضىٰ بإطلاقه النفيَ والإثبات، كالاستثناء.

فصل [في الْمُعلَّق بالغاية]

فأمَّا إذا عُلِّق الحكم بغاية فإنه يدلُّ علىٰ أنَّ ما عداها بخلافها، وبه قال أكثر مَن أنكر القولَ بدليل الخطاب(١).

ومنهم مَن قال: لا يدلُّ.

← الباقين. وقد نقل عن الصحابة وقائع أخرى عديدة تدل على استدلالهم ببعض أنواع المفهوم، أو عدم إنكارهم علىٰ مَن استدل به:

منها: ما روي عن يعلى بن أمية أنه قال لعمر بن الخطاب فيما أخرجه مسلم (٦٨٦) وغيره: «قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١]، فقد أمِن الناسُ، فقال عمر: عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألتُ النبيَّ ﷺ عن ذلك فقال: صدقةٌ تصدَّقَ اللهُ بها عليكم، فاقبلوا صَدَقته» وهذا استدلال بمفهوم الشرط، أبداه يعلى بن أمية وعمر، وأقره النبي ﷺ، لكن أجاب عنه بما تقدم من صيرورة القصر رخصة عامة.

فإن قيل: ذكر أهل المنطق أن استثناء نقيض المقدَّم في القضية الشرطية المتصلة لا يُنتج، وعليه لا يترتب حكم بالقصر ولا بالإتمام عند الأمن وانتفاء الخوف، **فالجواب**: أن هذه مغالطة، لأن الصلاة كانت مفروضة على المسلمين قبل هذه الآية، ولم يعلم حكمها بها ابتداءً حتى ينتهي الحكم، وكلام النبي ﷺ مبين لحكم القصر في السفر، وعدم تعلقه بالخوف خاصة.

(١) **مثاله**: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]، وهو يدل على أن ما بعد الاغتسال يخالف ما قبله في الحكم.

والدليل علىٰ ما قلناه هو: أنه لو جاز أن يكون حكمُ ما بعد الغاية موافقًا لما قبلها خَرج عن أن يكون غايةً، وهذا لا يجوز.

فصل [في المعلق بلفظة إنَّما]

وأمَّا إذا علِّق الحكمُ على صفةٍ بلفظة (إنَّما) كقوله ﷺ: «إنَّما الأعمالُ بالنيَّات»(١)، وقوله ﷺ: «وإنَّما الولاءُ لِمَن أَعتق»(٢)، دلَّ أيضًا علىٰ أن ما عداها بخلافها(٣).

وبه قال كثيرٌ ممن لم يقل بدليل الخطاب.

وقال بعضهم: لا يدلُّ علىٰ أنَّ ما عداها بخلافها(٤).

وهذا خطأ؛ لأن هذه اللفظةَ لا تُستعمل إلا لإثبات المنطوق به ونفي ما عداه، ألا ترىٰ أنه لا فرقَ بين أن يقول: إنما في الدار زيدٌ، وبين أنْ يقول: ليس في الدار إلا زيد، وبين أن يقول: إنما الله إله واحد، وبين أن يقول: لا إله إلا واحد، فدلَّ علىٰ أنه يتضمن النفيَ والإثبات.

(١) فيما أخرجه البخاري (١) من حديث عمر.

(٢) فيما أخرجه البخاري (٦٧٥٢) من حديث ابن عمر، ومن حديث عائشة (٢٥٦٢).

(٣) وهو مفهوم **الحصر** بـ (إنَّما). ومثله كلُّ ما أفاد الحصر، كتقدم النفي قبل الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وتعريف المبتدأ مع الخبر، كقوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وتقديم المعمول قبل العامل، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥].

(٤) وهؤلاء الذين نفوا جميع المفاهيم.

فصل [في المعلق على صفة في جنس]

فأمَّا إذا عُلِّق الحكمُ على صفةٍ في جنسٍ كقوله ﷺ: «في سائِمَة الغنمِ زكاةٌ»(١) دلَّ ذلك على نفي الزكاة عن معلوفة الغنم دونَ ما عداها(٢).

ومن أصحابنا مَن قال: يدلُّ على نفيها عمَّا عداها في جميعِ الأجناس(٣).

وهذا خطأ؛ لأن الدليلَ نقيضُ النطق، فإذا اقتضى النطقُ الإيجابَ في سائمة الغنم وجب أن يقتضيَ الدليلُ نفيَها عن معلوفةِ الغنم(٤).

فصل [في مفهوم الاسم واللقب]

فأمَّا إذا عُلِّق الحكمُ على مجرَّد الاسم، مثل أنْ يقول: «في الغنم زكاةٌ»(٥)، فإنَّ ذلك لا يدلُّ علىٰ نفي الزكاة عمَّا عدا الغنم(٦).

الوجيز في شرح اللمع

(١) تقدم تخريجه.

(٢) لأن الحكم لا مفهوم له باعتبار اللقب والعَلَميَّة، فتعليقه بالغنم لا يدل على عدم وجوب الزكاة في غيرها من البقر والإبل، أما التعليق بالسَّوم فهو مِن باب مفهوم الصفة، وتقدم صحة الاحتجاج به فيما علقت به في الدليل، وهو الغنم.

(٣) فيعمُّ معلوفةَ البقر والإبل بدلالة اللفظ عنده. أمَّا مَن لا يقول به فيمكن استنباطه من القياس عنده إذا اتحدت العلة.

(٤) أما غير الغنم كالإبل والبقر فلا يدل عليها النطق، ولا هي نقيض النطق، فلا تدخل في البيان. وقد وقع في مطبوعة الشرح، وبعض نسخ اللمع تحريف كلمة (نقيض) إلىٰ (مقتضى).

(٥) لم يرد بهذا اللفظ تحديدًا، وإنما بمعناه وقد تقدم.

(٦) ومثاله أيضًا قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وهو لا يدل على أن غيره ﷺ ←

ومِن أصحابنا[١] مَن قال: يدلُّ، كالصِّفة.

والمذهب: الأول؛ لأنه قد يُخصُّ الاسم بالذكر، وهو وغيرُه سواءٌ، ألا ترىٰ أنهم يقولون: اشتر غنمًا وبقرًا وإبلًا، فيُنَصُّ علىٰ كل واحدٍ منها مع إرادة جميعِها، ولا تُضمُّ الصفةُ إلى الاسم وهي وغيرُها سواءٌ، ألا ترىٰ أنهم لا يقولون: اشتر غنمًا سائمةً، وهي والمعلوفة عندهم سواءٌ[٢]، فافترقا[٣].

فصل [في سقوط الدليل إذا أدى القول به إلى إسقاط الخطاب]

إذا أدَّىٰ القولُ بالدليل إلى إسقاطِ الخطاب سقَطَ الدليلُ.

وذلك مثل قوله ﷺ: «لا تبِعْ ما ليسَ عندَك»[٤] فإن دليلَه[٥] يقتضي جوازَ بيع ما هو عنده[٦] وإن كان غائبًا عن العين، وإذا أجزنا ذلك لزمنا أن نُجيزَ بيعَ ما ليس عنده،

← ليس برسولِ لله. وإذا قلت: زيد مجتهد، فلا يعني أن غيره من الطلاب بخلافه، لأنه لا يوجد دليل على الحصر، بخلاف قولك بالتعريف: المجتهد زيد.

(١) وهو أبو بكر الدقاق.

(٢) أي: لا يقولون: اشترِ غنمًا سائمة إلا إذا كانت السائمة عندهم بخلاف المعلوفة، فيدرك السامع من وصف الغنم بالسوم عدم إرادة المعلوفة، أما قولهم: اشترِ غنمًا وبقرًا وإبلًا، فمقتضى العطف أنه لما قال: غنمًا، لم يدرك السامع انتفاء البقر والإبل، فلذلك عطفهما.

(٣) أي: افترق عطف الذوات عن عطف الصفات، لما تقدم.

(٤) فيما أخرجه أبو داود (٣٥٠٣) والترمذي (١٢٣٢) والنسائي (٤٦١٣) من حديث حكيم بن حزام.

(٥) أي: مفهومه المخالف.

(٦) أي: مملوكًا له.

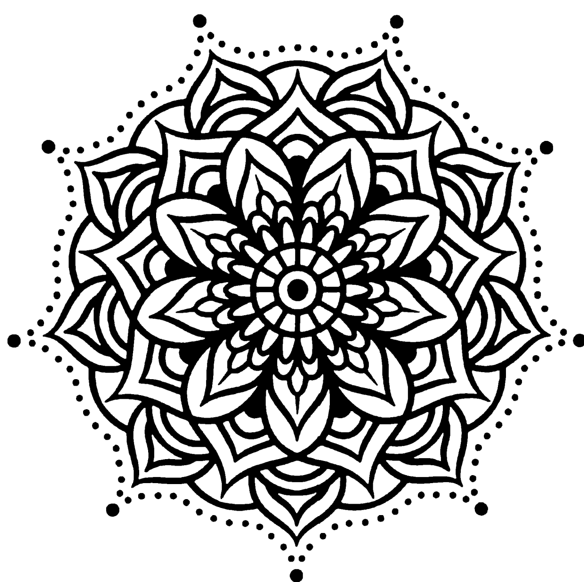
لأنَّ أحدًا لم يُفرِّق بينهما(١)، وإذا أجزنا ذلك سقطَ الخطابُ(٢) وهو قوله ﷺ: «لا تبِعْ ما ليس عندك». فيسقط الدليلُ ويبقى الخطاب؛ **لأنَّ** الدليلَ فرعُ الخطاب، ولا يجوز أن يعترضَ الفرعُ على الأصل بالإسقاط(٣).



(١) لأنه لا فرق في بيع المجهول بين أنْ يكون غير مملوك للبائع، وبين أن يكون مملوكًا له لكنه غائب مستورٌ عن العين، فهما سواء في المعنى، فأدى بيع الغائب المملوك إلى جواز بيع الغائب غير المملوك.

(٢) المقتضي للنهي عن بيع غير المملوك، وسقط تبعًا لذلك دليله، لبنائه عليه، فعاد القول بالدليل على نفسه بالسقوط.

(٣) وكذلك لا يقال بالدليل ـ أي: بمفهوم المخالفة ـ إذا ثبتت الفحوى ـ أي: مفهوم الموافقة ـ في جهة واحدة؛ لأنهما متضادان، فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر، ومفهوم الموافقة أقوى من المخالفة.



الكلام في المجمل والمبين

باب ذكر وجوه المبين

فأمَّا المبيَّن فهو: ما استقلَّ بنفسه في الكشف عن المراد، ولا يفتقرُ في معرفة المراد إلىٰ غيره[1]، وذلك على ضربين: ضربٌ يفيد بنُطقه، وضربٌ يفيد بمفهومه.

فالذي يفيد بنطْقِه هو: النصُّ، والظَّاهر، والعموم.

فالنصُّ: كلُّ لفظٍ دلَّ على الحكم بصريحه، على وجهٍ لا احتمالَ فيه[2].

(١) ذكر الشيخ في الشرح هذا التعريف تفريعًا على قوله: «وليس في القرآن شيء بغير العربية، وذلك استدلالًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]. وقال بعض المتقدمين: في القرآن كلمات بغير العربية، كالمشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجِّيل وغير ذلك. وذكر أن هذه الألفاظ وما كان مثلها توافق فيها لسانُ العرب مع غيرهم.

قلت: القول الذي نصره الشيخ هو المشهور، وهو الذي صرح الشافعي به في الرسالة (١٣٤)، واحتج له وأقام النكير على مخالفيه، وثمة قول آخر، وهو: أن هذه الكلمات وأمثالها مما له أصل غير عربي دخلت العربية، وعُرِّبت وخضعت لقوانين اللسان العربي فصارت عربية، وهي بمنزلة أسماء الأعلام، أما قوانين اللسان فعربية محضة.

(٢) وهو أعلى ما يكون من البيان، لأنه لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، ولا يفتقر في معرفة المراد به إلى غيره، مأخوذ **لغةً** مِن مِنَصَّة العَروس، لارتفاعها وعدم التباسها بغيرها.

ولم يفرق الجمهور بين كونه يقبل النسخ أو التأويل ولا يقبلهما، ويأتي بعده في البيان الظاهر كما سيأتي.

←

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وكقوله[1] ﷺ: «في أربعٍ وعشرين مِن الإبل فما دونها الغنمُ، في كلِّ خمسٍ شاةٌ[2]»، وغير ذلك مِن الألفاظ الصَّريحة في بيان الأحكام.

فصل [في الظاهر]

وأمَّا **الظَّاهرُ** فهو: كلُّ لفظٍ احتَمل أمرين، وهو في أحدهما أظهرُ، كالأمر، والنَّهي، وغيرِ ذلك مِن أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصةِ المحتمِلةِ لغيرها[3].

فصل [في العموم]

والعموم: كلُّ لفظ عمَّ شيئين فصاعدًا[4]، كقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وكقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]،

← أمَّا الحنفية فجعلوا مراتب الظهور أربعة: المحكَم، والمفسَّر، والنصّ، والظاهر، وفرقوا بين ما يقبل النسخ والتأويل وما لا يقبلهما، وهذا خلاف في الاصطلاح والتقسيم، ولا مشاحَّة فيه.

(١) فيما أخرجه البخاري (١٤٥٤) من حديث أبي بكر.

(٢) سقط من الأصل: في كل خمس شاة.

(٣) لأنَّ الأمر يحتمل الندب والإباحة، وإن كان الأصل فيه الوجوب، والنهي يحتمل الكراهة، وإن كان الأصل فيه التحريم، فلفظ الأمر المجرد ظاهر في الوجوب، ولفظ النهي المجرد ظاهر في التحريم.

(٤) أي: مِن غير حصر، كالأعداد. وقد يكون عامًّا بالإضافة إلى شيء أخصَّ منه، وخاصًّا بالإضافة إلى شيء آخر أعمَّ منه، كلفظ الإنسان عام في أفراد جنسه، لكنه خاص بالإضافة إلى الحيوان.

وغيرِ ذلك[١].

فهذه كلُّها مِن المبيَّن الذي لا يَفتقِر في معرفة المراد إلى غيره، وإنما يفتقر إلىٰ غيره في معرفة ما ليس بمراد، فيصحُّ الاحتجاج بهذه الأنواع.

وقال أبو ثور، وعيسى بن أبان: العمومُ إذا دخله التَّخصيصُ صار مجمَلًا لا يُحْتجُّ بظاهره[٢].

وقال أبو الحسن الكرخي: إنْ خُصَّ بدليل متصل لم يصِرْ مُجملًا، وإنْ خُصَّ بدليلٍ منفصل صار مجملًا.

وقال أبو عبد الله البصري[٣]: إنْ كان حكمُه يفتقر إلى شروطٍ، كآية السرقة فهي مجملَة لا يُحتج بها إلا بدليل، وإن لم يفتقر إلىٰ شروط لم يكن مُجمَلًا[٤].

والدليل على ما قلناه هو: أنَّ المجمَل ما لا يُعقل معناه مِن لفظه، ويفتقر في معرفة

(١) على أن العموم يدخل تحت الظاهر، لأنه يحتمل العموم والخصوص، وهو في العموم أظهر حتى يعرف التخصيص.

(٢) وعليه فيفتقر في معرفة المراد به إلى غيره.

(٣) وهو تلميذ أبي الحسن الكرخي، من أئمة الحنفية.

(٤) ذكر الشيخ في الشرح أن دخول التخصيص في العموم وافتقاره إلى شروط، كشروط قطع يد السارق لا يجعله من باب المجمل، لأن الاعتبار بما يقتضيه اللفظ، وهو ظاهر، وأما بيان ما لا يراد فتدل عليه أدلة أخرى.

ولو كان التخصيص يوجب إجمال الآية العامة لوجب الوقف في جميع العمومات، وأمَّا الوقف عن القول بالعموم حتى يبحث المجتهد عن المخصص، فهو إلى غاية معلومة، وهي النظر في الأصول قدر الوسع، فإن وجد المخصص وإلا أجراه على ظاهره في العموم.

المراد إلىٰ غيره، وهذه الآيات يُعقل معناها مِن لفظها، ولا يُفتَقر في معرفة المراد بها إلىٰ غيرها، فهي كغيرها مِن الآيات.

فصل [في المبيَّن الذي يفيد بمفهومه]

وأمَّا ما يفيد بمفهومه[1] فهو: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وقد بينتُها قبلَ هذا الباب فأغنىٰ عن الإعادة.



(١) أي: لا بمنطوقه وألفاظه.

باب ذكر وجوه المجمل

وأمَّا **المجمَل** فهو: ما لا يُعقل معناه مِن لفظه، ويفتقِر في معرفة المراد إلىٰ غيره.

وذلك على أوجه:

منها: أنْ يكون اللفظُ لم يُوضع للدّلالة على شيءٍ بعينه كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وكقوله ﷺ: «أُمِرْتُ أنْ أقاتِلَ النَّاسَ حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصَموا منِّي دماءَهم وأموالَهم إلا بحقِّها»(١)، فإنَّ الحقَّ(٢) مجهولُ الجنس والقَدر، فيفتَقِرُ إلىٰ البيان.

فصل [في المشترك]

ومنها: أنْ يكون اللفظُ في الوضع مشترَكًا بين شيئين، كالقَرء(٣) يقع على الحيض،

(١) فيما أخرجه البخاري (٢٥) ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر.

(٢) أي: في الآية والحديث.

(٣) مفرد القروء، وفيه لغتان: فتح القاف وضمُّها، وذكر الفيومي في المصباح (قري) أنه إن كان بالفتح جمع على قروء وأقرؤ، وإن كان بالضم جمع على أقراء. ويطلق على الطهر والحيض لغة، لأنَّ أصل معناه: الجمع، وقيل: الوقت، وزعم ابن الأنباري أنه إن كان للحيض جُمع على أقراء، وإن كان للطهر جمع على قروء، ولا دليل على ذلك، بل جاء ما ينقضه كقول الشاعر:

يــــا ربَّ ذي ضِغْــــنٍ عليَّ فــارِضِ لــــه قُـــروءٌ كقــروءِ الحائـضِ ←

ويقع على الطُّهر، فيفتقر إلى البيان.

فصل [فيما دخله استثناء مجهول]

ومنها: أن يكون اللفظُ موضوعًا لجملةٍ معلومةٍ إلا أنه دخلها استثناءٌ مجهول، كقوله ﷻ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]، فإنه قد صار مجمَلًا بما دخله مِن الاستثناء.

وفي هذا المعنىٰ: العمومُ إذا عُلم أنه مخصوصٌ ولم يُعلم ما خُصَّ منه، فهذا أيضًا مُجمَل؛ **لأنه لا يمكن العمل به قبل معرفة ما خُصَّ منه**[1].

فصل [في الفعل المحتمِل لوجهين]

ومن ذلك أيضًا أن يَفعل رسول الله ﷺ فعلًا يحتمِل وجهين احتمالًا واحدًا.

مثل ما رُوي: «أنه جمَع في السَّفر»[2]، فإنه مجمَل، لأنه يجوز أنْ يكون في سفرٍ طويل أو في سفر قصير[3]، فلا يجوز حملُه علىٰ أحدهما دون الآخر إلا بدليل.

↞ ولا يسوغ الاستدلال باللغة في ترجيح أحد القولين على الآخر، لتسليم الفريقين بالاشتراك اللغوي بين المعنيين في اللفظ، وكون النزاع في المراد بالآية منهما.

(١) وهذا يخالف العام قبل معرفةِ أمخصوصٌ هو أو لا، مما يظهر بعد البحث.

(٢) أخرجه مسلم (٧٠٥) وغيره من حديث ابن عباس.

(٣) والمراد أحدهما، لا محالة، لأن هذه حكاية فعل بلفظ الراوي، وهو لا يعم، لأن العموم من صفات النطق، واللفظ ليس من نطق النبي ﷺ.

وكذلك إذا قضىٰ في عينٍ تحتمل حالين احتمالًا واحدًا، وهو أن يُروىٰ[١]: «أنَّ رجلًا أفطَر فأمره النبيُّ ﷺ بالكفَّارة»، فهو مجمَل، لأنه يجوز أنْ يكون أفطر بجماع، ويجوز أن يكون أفطر بأكل، فلا يجوز حملُه علىٰ أحدهما دون الآخر إلا بدليل.

فهذه الوجوهُ لا يختلِف المذهب في إجمالها وافتقارها إلى البيان.

فصل [فيما اختلف المذهب في إجماله]

واختلف المذهب في ألفاظ:

فمنها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فقال في أحد القولين[٢]: هو مجمَلٌ، لأنَّه قال ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾، والربا هو الزيادةُ، وما مِن بيعٍ إلا وفيه زيادةٌ[٣]، وقد أحلَّ الله البيعَ وحرم الربا، فافتقر إلى بيان ما يحلُّ مما يحرم.

وقال في القول الثاني: ليس بمجمَل، وهو **الأصح؛ لأن** البيعَ معقولٌ في اللغة، فحُمِل على العموم إلا فيما خصَّه الدليل[٤].

(١) وهذا لفظ عام افترضه الشيخ للتمثيل، والوارد تقييده بالجماع، كما أخرج البخاري (٦٠٨٧) من حديث أبي هريرة أن رجلًا قال: «وقعتُ على أهلي في رمضان، قال: أعتقْ رقبةً» الحديث.

(٢) أي: الإمام الشافعي، كما هو الاصطلاح في المذهب غالبًا.

(٣) أي: بالربح غالبًا.

(٤) تصوير المسألة هنا، وفي الشرح يختلف عما نصَّ الشافعي عليه في كتاب البيوع في الأم: (٤/ ٥)، فقد أورد القولين احتمالًا، ونصُّه في ذلك: «فاحتمل إحلال الله ﷻ البيع معنيين: **أحدهما**: أن يكون أحل كل بيع تبايعه المتبايعان جائزي الأمر، فيما تبايعاه عن تراضٍ منهما، ←

فصل [في الأسماء الشرعية]

ومنها: الآيات التي ذُكر فيها الأسماءُ الشرعية، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

فمِن أصحابنا[(١)] مَن قال: هي عامَّة غير مجمَلة، فتُحمل الصَّلاة على كلِّ دعاء، والصومُ على كلِّ إمساك، والحجُّ على كل قصد، إلا ما قام الدليلُ عليه، وهذه طريقة مَن قال: ليس في الأسماء شيءٌ منقول[(٢)].

ومنهم مَن قال: هي مجملةٌ؛ لأن المرادَ بها معانٍ لا يدلُّ اللفظُ عليها في اللغة، وإنما تُعرف مِن جهة الشرع، فافتقر إلى البيان كقوله ﷻ: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾

← وهذا أظهر معانيه. والثاني: أن يكون الله ﷻ أحل البيع إذا كان مما لم ينهَ عنه رسول الله ﷺ المبيِّن عن الله ﷻ معنى ما أراد، فيكون هذا من الجُمَل التي أحكم الله فرضها بكتابه، وبين كيف هي على لسان نبيه، أو من العام الذي أراد به الخاص، فبين رسول الله ﷺ ما أريد بإحلاله منه وما حرم، أو يكون داخلًا فيهما، أو من العام الذي أباحه إلا ما حرم على لسان نبيه ﷺ منه...».

وهذا النص باحتماليه مستند ما ذكره الشيخ في اللمع والشرح مِن قولي الشافعي، والظاهر أنهما يرجعان إلى مآل واحد، لأنه قال بعد ذلك: «وأيَّ هذه المعاني كان فقد ألزمه الله تعالى خلقه بما فرض مِن طاعة رسول الله ﷺ، وأن ما قُبل عنه فعن الله ﷻ قُبل».

(١) وهو قول أبي نصر ابن القشيري، تابع فيه قول القاضي الباقلاني.

(٢) وقد تقدم البحث والخلاف في هذه المسألة، ومراد النافين للنقل بالكلية تجنب موافقة المعتزلة فيما ذكروه من نقل بعض الألفاظ الدينية كالإيمان، مما بنوا عليه أصولًا مبتدعة في العقائد، وذلك سدًّا للباب بالكلية في مقام الجدل والمناظرة، وهي طريقة تنافي التحقيق.

[الأنعام: ١٤١]، وهذه طريقة مَن قال: إنَّ هذه الأسماء منقولة، **وهو الأصح.**

فصل [في الألفاظ التي عُلِّق التحليل والتحريم فيها على أعيان]

ومنها الألفاظ التي عُلِّق التحليلُ والتحريمُ فيها علىٰ أعيانٍ، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

فقال بعض أصحابنا(١): إنها مجمَلة؛ **لأن** العين لا تُوصف بالتحليل والتحريم، وإنما الذي يُوصف بذلك أفعالُنا، وأفعالنا غيرُ مذكورة(٢)، فافتقر إلى بيان ما يحرُم مِن الأفعال مما لا يحرم.

ومنهم مَن قال: إنها ليست بمجمَلة، وهو **الأصح**؛ **لأن** التحليلَ والتحريم في مثل هذا إذا أُطلق عُقل منها التصرفاتُ المقصودةُ في اللغة(٣)، ألا ترىٰ أنه إذا قال لغيره: حرَّمتُ عليك هذا الطعام عُقل منه تحريمُ الأكل، وما عُقل المراد مِن لفظه لم يكن مجملًا.

فصل [فيما تضمن النفيَ والإثباتَ من الألفاظ]

وكذلك اختلفوا في الألفاظ التي تتضمَّن نفيًا وإثباتًا، كقوله ﷺ: «إنما الأعمالُ

(١) وهو قول أبي عبد الله البصري من الحنفية.

(٢) فيحتمل في الميتة: الأكلَ، والبيع، والانتفاع، وفي الأم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] العقوقَ، والنكاح.

(٣) أي: المتعارف عليها بين أهل اللسان عند الاستعمال.

بالنِّيات»[١]، وقولِه ﷺ: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ»[٢] وما أشبهه.

فمنهم مَن قال: إنَّ ذلك مجمَلٌ، لأن الذي نفاه هو: العمل[٣] والنكاح، وذلك موجودٌ، فيجب أن يكون المرادُ به نفيَ صفةٍ غير مذكورة، فافتقر إلى بيان تلك الصفة.

ومنهم مَن قال: إنه ليس بمجمَل، وهو **الأصح؛ لأنَّ** صاحبَ الشرع لا ينفي ولا يُثبت المشاهَدات، وإنما ينفي ويثبتُ الشَّرعيَّات، فكأنه قال: لا عملَ في الشرع إلا بالنيَّة، ولا نكاحَ في الشرع إلا بوليٍّ، وذلك معقولٌ مِن اللفظ، فلا يجوز أن يكون مجملًا[٤].

فصل [في رفع الخطأ]

وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ: «رُفِعَ عن أمَّتي الخَطأُ والنِّسيانُ»[٥].

(١) تقدم تخريجه: (ص٢٢٤).

(٢) تقدم تخريجه: (ص١٧١).

(٣) لأن تقديره في الأول: لا عملَ إلا بنية، فرجع إلى النفي. وفي الشرح: «وما أشبه ذلك من الألفاظ التي تتضمن نفيًا وإثباتًا».

(٤) ولأن هذه الألفاظ مستعملة عند أهل اللسان للتأكيد في نفي الصفات ورفع الأحكام، فإذا قالوا: ليس للناس مدبِّر أو قائد أرادوا نفيَ الصفات التي تقع بها الكفاية والاعتداد، وليس مطلق النفي.

(٥) أخرجه بهذا اللفظ الفضل بن جعفر التميمي المعروف بأخي عاصم في فوائده، عن ابن عباس مرفوعًا، قال الغماري: ورجاله ثقات إلا أنه منقطع، فالحديث بهذا اللفظ غير ثابت.
وأخرجه عنه بلفظ (تجاوز) ابن حبان (٧٢١٩) والطبراني (١١٢٧٤) والبيهقي في السنن الكبرى (١٥٤٩٠).

←

فمنهم مَن قال: هو مجمَلٌ؛ **لأن الذي رفعه هو الخطأ، وذلك موجودٌ**[١]، فيجب أنْ يكون المرادُ به معنىً غيرَ مذكور، فافتقر إلى البيان.

ومنهم مَن قال: غير مجمَلٍ، وهو **الأصح؛ لأنه معقولُ المعنى في اللغة، ألا ترىٰ** أنه إذا قال لعبده: رفعتُ عنك جنايتك عُقل منه رفعُ المؤاخذةِ بكل ما يتعلَّق بالجناية مِن التَّبِعات، فدلَّ علىٰ أنه غير مجمل[٢].

فصل [في المتشابه]

وأمَّا الْمُتشابه **فاختُلف** فيه:

فمنهم مَن قال: هو والمجملُ واحدٌ[٣].

الوجيز في شرح اللمع

← وأخرجه عنه بلفظ (وضع) ابن ماجه (٢٠٤٥) والطبراني في الأوسط (٨٢٧٣).
وفي الباب عن أبي ذر، وأبي بكرة، وأبي الدرداء، وثوبان، بأسانيد لا تخلو من ضعف.
ولا يخفى أن مدار البحث على اللفظ الأول (رفع) لأنه الذي يقتضي الإضمار عند القائلين بالإجمال، بخلاف غيره من الألفاظ، على أن ألفاظ الحديث يفسر بعضها بعضًا، والثابت منها يرجحُ كون المرفوع الإثم في الآخرة، أما الحكم الدنيوي فلا دليل على رفعه، لعدم ثبوت اللفظ أصلًا، ويرجع في ذلك إلى الأدلة المتعلقة بكل حالة.

(١) أي: في الواقع.

(٢) لكن حمله على رفع جميع التبعات والمؤاخذات مشكل، ويتعارض مع نصوص صريحة وأحكام عديدة مقررة، تتعلق بالخطأ والنسيان والإكراه من جهة، ويلزم منه القول بعموم المقتضىٰ من جهة أخرىٰ.

(٣) بناء على كون كل منهما يدلُّ على عدم وضوح المراد منه، وهو مذهب جمهور الأصوليين، وذهب الحنفية إلى أن المتشابه لا سبيل إلى معرفة المراد منه لاستئثار الله ﷻ بعلمه، أما←

ومنهم مَن قال: المتشابهُ ما استأثر الله تعالىٰ بعلمه، ولم يُطلعْ عليه أحدًا مِن خلقه.

ومن الناس مَن قال: المتشابهُ هو: القصص والأمثال، والمحكَم: الحلالُ والحرام.

ومنهم مَن قال: المتشابهُ الحروفُ المجموعةُ في أوائل السور، كـ ﴿الٓمٓصٓ﴾، و﴿الٓمٓر﴾، وغير ذلك.

والصحيح هو الأول؛ لأن حقيقةَ المتشابه ما اشتبه معناه[1]، وأمَّا ما ذكروه فلا يُوصف بذلك.



← المجمَل عندهم فهو: ما خفي معناه من لفظه، ولا سبيل إلى إزالة الخفاء إلا ببيان ممن صدر عنه الإجمال.

(١) أي: بغيره، فلم يقدر على تمييزه إلا بدليل، ومثله المشكل، وهو ما التبس شكله بشكل غيره.

باب الكلام في البيان ووجوهه

اعلم أنَّ **البيان** هو: الدليل الذي يُتَوَصَّلُ بصحيح النَّظر فيه إلى ما هو دليلٌ عليه(١).

وقال بعض أصحابنا(٢) هو: إخراجُ الشيء مِن حيِّز الإشكال إلىٰ حيز التجلِّي(٣).

فصل [فيما يقع به البيان]

ويقع البيانُ بالقولِ، ومفهومِ القول، والفعلِ، والإقرارِ، والإشارة، والكتابة، والقياس.

فأمَّا البيانُ **بالقول** فكقوله ﷺ: «في الرِّقَةِ رُبْع العُشْر»(٤)، وقولِه ﷺ: «في خمسٍ مِن الإبل شاةٌ»(٥).

الوجيز في شرح اللمع

(١) وهذا في عرف الفقهاء، فإذا كان فعله ﷺ الصلاةَ أول كل وقت وآخره بيانًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، فالنظر في هذا الحديث يوصل إلى المقصود، وهو أن وقت كل صلاة بين هذين الوقتين، وهذا التعريف عام فيما كان بيِّنًا بنفسه، أو مُبيِّنًا لغيره.

(٢) وهو أبو بكر الصيرفي.

(٣) وهذا التعريف قاصر على بيان الدليل لغيره، بخلاف الأول.

(٤) تقدم تخريجه: (ص١٨٠)، وهو طرف من كتاب أبي بكر ﷺ، أخرجه أحمد (٧٢) وغيره.

(٥) تقدم تخريجه: (ص٢٣٠).

وأمَّا **بالمفهوم** فقد يكون تنبيهًا كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فيدلُّ علىٰ أن الضربَ أولىٰ بالمنع. وقد يكون دليلًا[١] كقوله ﷺ: «في سائمةِ الغنم زكاةٌ»[٢]، فيدلُّ علىٰ أنه لا زكاةَ في المعلوفة.

وأمَّا **بالفعل** فمِثل بيانِ مواقيت الصلاة، وأفعالها، والحجِّ ومناسكه بفعله ﷺ.

وأمَّا **بالإقرار** فهو كما رُوي: «أنه رأىٰ قيسًا يصلِّي بعد الصبح ركعتين، فسأله فقال: ركعتا الفجر»[٣] ولم ينكرْ، فدل على جواز التَّنفُّل بعد الصبح[٤].

وأمَّا **بالإشارة** فكما قال ﷺ: «الشهرُ هكذا وهكذا وهكذا وخَنَس إبهامَه في الثالثة»[٥].

وأمَّا **بالكتابة** فكما بيَّن فرائض الزكاة وغيرَها مِن الأحكام في كتبٍ كتبَها[٦].

وأمَّا **بالقياس** فكما نصَّ على أربعةِ أعيانٍ في الرِّبا[٧]، ودل القياسُ علىٰ أن غيرَها مِن المطعوماتِ مثلُها.

(١) أي: دليل الخطاب، وهو مفهوم المخالفة للصفة.
(٢) تقدم تخريجه: (ص١٨٠).
(٣) تقدم تخريجه: (ص١٩٤).
(٤) لكن هذا محمول على ما لها سبب من الصلوات، كما تقدم، وليس على النفل المطلق.
(٥) أخرجه البخاري (١٩٠٨) ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر ﵄.
(٦) تقدم منها تخريج كتاب أبي بكر، وكتاب عمرو بن حزم: (ص١٨٠).
(٧) فيما أخرجه مسلم (١٥٨٨) من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «التمرُ بالتمر، والحنطةُ بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح مثلًا بمثلٍ، يدًا بيدٍ، فمَن زاد أو استزاد فقد أربىٰ، إلا ما اختلفت ألوانه»، وأخرج نحوه البخاري (٢١٧٧) من حديث أبي سعيد.

باب تأخير البيان

ولا يجوزُ تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ **لأنه** لا يمكن الامتثال مِنْ غير بيان.

وأمَّا تأخيرُه عن وقت الخطاب ففيه **ثلاثة أوجه**:

أحدها: يجوز، وهو قول أبي العباس، وأبي سعيد الإصطَخري، وأبي بكر القفَّال(١).

والثاني: أنه لا يجوز، وهو قول أبي بكر الصَّيرفي، وأبي إسحاق المروَزي، وهو قول المعتزلة.

والثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمَل، ولا يجوز تأخير بيان العموم، وهو قول أبي الحسن الكرخي(٢).

ومِن الناس مَن قال: يجوز ذلك في الأخبار دونَ الأمر والنهي.

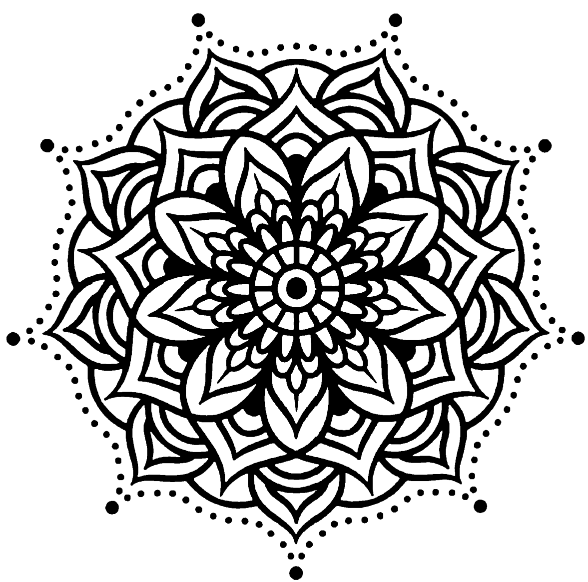
ومنهم مَن قال: يجوز في الأمر والنَّهي دون الأخبار.

والصحيح أنه يجوزُ في جميع ما ذكرناه؛ **لأن** تأخيرَه لا يُخِلُّ بالامتثال، فجاز كتأخيرِ بيان النسخ(٣).

(١) وذكر الشيخ في الشرح أنه قول المزني أيضًا.

(٢) وهو مذهب جمهور الحنفية، وبنوا على ذلك مسألة تسميتهم التخصيص المتراخي نسخًا لا تخصيصًا.

(٣) ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨ - ١٩]، و(ثم) تقتضي المهلة والتراخي. وقد حصل ذلك ببيانه ﷺ بالتفصيل لما فرض أولًا على الإجمال من فرائض الصلاة والزكاة والحج وغيرها.



الكلام في النسخ

باب بيان النسخ

والنسخُ في **اللغة** يُستعمل في **الرفع والإزالة**، يقال: نسخت الشمسُ الظلَّ، ونسخت الرياحُ الآثارَ إذا إزالتها، ويستعمل في النَّقل، يقال: نسختُ الكتاب إذا نقلتَ ما فيه، وإن لم تُزِلْ شيئًا عن موضعه.

وأمَّا في **الشرع** فهو على الوجه الأول في اللغة، وهو الإزالة.

فحدُّه: الخِطابُ الدالُّ على ارتفاعِ الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا به[1]، مع تراخيه عنه[2].

ولا يلزم عليه ما سقط عن الإنسان بالموت[3]، فإنَّ ذلك ليس بنسخ؛ **لأنه**

(١) أي: لولا هذا الوجه الذي جاء به الخطاب الثاني الدال على ارتفاع الحكم المتقدم لكان الحكم المتقدم ثابتًا بالخطاب المتقدم. وسيأتي في كلام الشيخ ما يتضح به الوجه المذكور.

(٢) وتعريف النسخ بالخطاب طريقة المتكلمين من الأصوليين، كالإمام الباقلاني ومن تبعه، مثل تعريفهم للحكم بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا، والمقصود بالخطاب عندهم الكلام النفسي القديم، وهي مسألة كلامية هيمنت على كثير من مباحث علم الأصول.
أمَّا الفقهاء ومنهم الحنفية فيعرفون الحكم بأنه: أثر الخطاب المذكور، ويقولون عن النسخ: رفعُ الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه.

(٣) ومثله كلُّ ما كان رافعًا للأهلية التي هي مناط التكليف، كالجنون، والإغماء.

ليس بخطاب.

ولا يلزم ما رُفِع مما كانوا عليه، كشربِ الخمر وغيره، فإنه ليس بنسخ؛ **لأنه** لم يثبت بخطاب[١].

ولا يلزم ما أسقطه بكلام متَّصل كالاستثناء، والغاية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه ليس بنسخ؛ **لأنه** غير متراخٍ عنه.

وقالت المعتزلة[٢]: هو الخطاب الدالُّ علىٰ أن مِثْلَ الحكم الثابتِ بالمنسوخ غيرُ ثابتٍ في المستقبل، علىٰ وجهٍ لولاه لكان ثابتًا بالنصِّ الأول. وهذا فاسدٌ؛ **لأنه** إذا حُدَّ بهذا لم يكن الناسخُ مزيلًا لما ثبت بالخطاب الأول، لأنَّ مثلَ الحكم ما[٣] ثبت بالمنسوخ حتىٰ يزيله بالناسخ، وقد بينَّا أن النسخ في اللغة هو الإزالة والرفع.

فصل [في جواز النسخ]

والنسخُ جائزٌ في الشَّرع.

(١) لأن إباحة تناولهم للخمر أول الأمر لم تكن ثابتة بخطاب شرعي، وإنما كانت بالبراءة الأصلية، وكلما جاء نهي عن شيء بخصوص الخمر حرم ما دل عليه النص فحسب، وبقي ما لم يتناوله التحريم على البراءة الأصلية، حتى حرمت الخمر مطلقًا، ولذلك فلا يقال إنها كانت مباحة بخطاب من الله تعالى، بل كانت على العفو والبراءة. وقد أجاد في تبيين هذا المعنى الإمام الغزالي في المستصفى.

(٢) نقل الشيخ هذا التعريف عن القاضي عبد الجبار منهم.

(٣) (ما) هنا: نافية.

وقالت طائفة مِن اليهود: لا يجوز(١)، وبه قال شِرْذِمة مِن المسلمين(٢).

وهذا **خطأ**؛ **لأن** التكليفَ في قول بعض الناس(٣) إلى الله تعالى يفعلُ فيه ما يشاء، وعلىٰ قول بعضهم(٤) التكليفُ على سبيل المصلحة، **فإن** كان إلىٰ مشيئته [تعالى] فيجوزُ أن يشاء في وقت تكليفَ فرض وفي وقت إسقاطه، **وإن** كان علىٰ وجه المصلحة فيجوزُ أن تكون المصلحةُ في وقتٍ في أمر، وفي وقتٍ آخر في غيره، فلا وجهَ للمنع منه(٥).

(١) لأنهم يكفرون بنبوة من جاء بعد موسى ﷺ من الأنبياء، وعاونهم عليه بعض الملاحدة، كابن الراوندي قاتله الله.

(٢) فزعموا أن النسخ ممتنع، وصرح الشيخ في الشرح باسم القائل، وهو: أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، المفسر المعتزلي (٣٢٢هـ) وحدَه، وهو محجوج بالإجماع قبله، لأنَّ قوله محدَث، ولم يقل به أحد مِن المسلمين قبله، فضلًا عن عشرات الأدلة على ثبوت النسخ، فهو من المتواتر المعنوي.

(٣) وهم جماهير العلماء سلفًا وخلفًا.

(٤) كالمعتزلة.

(٥) على الوجهين. ودليل وقوعه مِن القرآن قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ﴾ [النحل: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦].

أما أدلته من السنة وأقوال الصحابة والتابعين فأكثر من أن تحصر، وهي مفيدة للقطع والتواتر المعنوي بثبوته.

والآية الأولىٰ أصرح في الدلالة، وأقوى في الاحتجاج، لأنها لا تقبل التأويل بغير النسخ المعروف، وهي شاملة لنوعي النسخ في الحكم والتلاوة، أمَّا الثانية فهي قابلة للتأويل، وإن ←

فصل [في بطلان البداء]

وأمَّا البَداء فهو: أن يظهر له[1] ما كان خفيًّا عليه، مِن قولهم: بدا لي الفجرُ إذا ظهر له.

الوَجِيز فِي شَرْحِ اللُّمَع

← كان ضعيفًا مرجوحًا، بأن النسخ فيها لآية من آيات الكون لا آية من آيات القرآن، كما زعمه المتأخرون مِن منكري النسخ من المسلمين، وهم: الشيخ محمد عبده المصري (١٩٠٥م) وأتباعه ومن تأثر به ممن يُسَمَّون بالمدرسة العقلية الحديثة، وقد جعلوا قول أبي مسلم الأصفهاني المنفرد عن جميع العلماء في جميع العصور نظيرًا للقول الأول، وحشدوا له الأدلة بزعمهم، وأَوَّلُوا لأجله الآيات والأحاديث والآثار، ثم رجحوه عليه ظانين أنَّ النسخَ عيب في الشريعة يجب تبرئتها منه، وباب عريض تدخل منه شبهات الطاعنين في الإسلام، من مستشرقين ومستغربين، ولا ردَّ عليهم عندهم إلا بسدِّ الأبواب، ولو كان في ذلك إنكار القطعيات جاهلين أو غافلين أنهم بذلك يدخلون على الدين شبهة أكبر، ويفتحون للطعن بابًا أعرض!!

على أن ثبوت أصل النسخ شيء لا يلزم منه القول بكل ما قيل بنسخه مما لم يقم عليه دليل، وهذه قضية حصل فيها إفراط وتفريط بين الطرفين، والحق فيها أن النسخ خلاف الأصل، وأنه لا يثبت إلا بدليل صحيح صريح، فإذا قام الدليل عليه قيل به، كثرت أفراده أو قلت. والله أعلم.

أمَّا حِكم النسخ، فهي عديدة جليلة، منها:

١ ـ التدرج في تشريع الأحكام.

٢ ـ والابتلاء للمؤمنين بالإيمان والعمل.

٣ ـ وإظهار قدرة الله تعالى في تشريع ما يشاء.

(١) سبحانه وتعالى عما يقولون علوًّا كبيرًا.

وذلك لا يجوز في الشَّرع.

وقال بعضُ الرافضة: يجوز البَداء على الله تعالى، وقال منهم زُرارةُ بن أعين في شعره:

ولـولا البَـدا سـمَّيتُه غيـرَ هائـبٍ　　وذكـرُ البَـدا نعـتٌ لِمَـنْ يتقلَّـبُ

ولـولا البَـدا مـا كان فيـه تصَـرُّفٌ　　وكـان كنـارٍ دهرَهـا تتلهَّـبُ

وكـانَ كضَـوءٍ مُشْـرِقٍ بطبيعـةٍ　　وبـالله عـن ذِكـرِ الطَّبائـعِ يُرغَـبُ

وزعم بعضهم: أنه يجوز على الله تعالى البداءُ فيما لم يُطلع عليه عبادَه، وهذا **خطأ**؛ **لأنهم** إنْ أرادوا بالبداء ما بيَّناه مِن أنه يظهر له ما كان خفيًّا عنه فهذا كفر، وتعالى الله ﷻ عن ذلك علوًّا كبيرًا، وإن أرادوا تبديلَ العبادات والفروض فهذا لا ننكره، إلا أنه لا يُسمَّىٰ بداءً؛ **لأن** حقيقةَ البداء ما بيَّناه، فلم يكن لهذا القول وجه(١).

فصل [في النسخ قبل دخول وقت الفعل]

فأمَّا نسخُ الفعل قبل دخول وقته فيجوز، وليس ذلك ببَداء.

(١) ومناسبة ذكر الشيخ للبداء ونقضه له عند ذكر النسخ أن بعض مَن أنكر النسخ زعم أنه يؤدي إلى القول بالبداء، فأراد بإنكار النسخ بزعمه تنزيه الله تعالى عن البداء، وهذا منهج باطل؛ إذ لا تُترك الحقائق لأجل دفع الشبهات، والفرق بين النسخ والبداء ظاهر، لأن البداء يتنافى مع العلم، وهو كفر، والنسخ إظهار لحكم مِن الله بعد حكم، وهو من مظاهر القدرة والمشيئة، لأنه سبحانه هو وحده الذي يملك المحو والإثبات، قال تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

ومِن أصحابنا[١] مَن قال: لا يجوز ذلك، وهو قول المعتزلة[٢]، وزعموا أن ذلك بَداء.

والدليل على جواز ذلك: أنَّ الله تعالىٰ أمرَ إبراهيم ﷺ بذبح ابنه، ثم نسخه قبل وقت الفعل فدلَّ علىٰ جوازه.

والدليل علىٰ أنه ليس ببداء: ما بيَّناه مِن أنَّ البداءَ ظهورُ ما كان خفيًّا عنه، وليس في النسخ قبلَ الوقت هذا المعنىٰ.



(١) وهو أبو بكر الصيرفي.

(٢) نزاع المعتزلة في هذه المسألة، وليس في إنكار وقوع النسخ بالكلية الذي انفرد به أبو مسلم الأصفهاني.

باب بيان ما يجوز نسخه من الأحكام وما لا يجوز

اعلم أنَّ النسخَ لا يجوز إلا فيما يصحُّ وقوعُه علىٰ وجهين: كالصومِ، والصلاةِ، والعباداتِ الشرعية.

فأمَّا ما لا يجوز أن يكونَ إلا علىٰ وجهٍ واحدٍ **مثل**: التوحيد، وصفاتِ الذات، كالعلم، والقدرة، وغيرِ ذلك[1] فلا يصح فيه النسخ.

وكذلك ما أخبر الله تعالى عنه مِن أخبار القرون الماضية، والأمم السالفة فلا يجوز فيها النسخ[2].

وكذلك ما أخبر عن وقوعه في المستقبل، كخروجِ الدجال، وغيرِ ذلك لم يجز فيه النسخ[3].

وحُكي عن أبي بكر الدقَّاق أنه قال: ما ورد مِن الأمر بصيغة الخبر كقوله ﷻ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، لا يجوز نسخه.

وقال بعض الناس: يجوز النسخ في الأخبار، كما يجوز في الأمر والنهي.

فالدليل على الدقَّاق هو: أن قوله: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ وإن كان لفظُه لفظَ

(١) أي: من العقائد.

(٢) لأن وقوع النسخ فيها يدل على تخلُّف الصدق عن الخبر الأول، وهو كذب محال على الله.

(٣) لأنه يلزم منه تخلُّف الخبر، وهو كسابقه محال على الله.

الخبر إلا أنه أمرٌ[١]، ألا ترىٰ أنه يجوز أن يقع فيه المخالفة[٢]، ولو كان خبرًا لم يصحَّ أن يقع فيه المخالفة، وإذا ثبت أنه أمرٌ جاز نسخُه كسائر الأوامر[٣].

والدليل على القائل الآخر: أنَّا إذا جوَّزنا النسخَ في الخبر صار أحدُ الخبرين كذبًا[٤]، وهذا لا يجوز.

فصل [في نسخ الإجماع]

وكذلك لا يجوز نسخُ الإجماع؛ **لأن** الإجماعَ لا يكون إلا بعد موت رسول الله ﷺ، والنسخُ لا يجوز بعد موته[٥].

فصل [في نسخ القياس]

وكذلك لا يجوز نسخ القياس؛ **لأن** القياسَ تابعٌ للأصول، والأصول ثابتة، فلا يجوز نسخ تابعها.

فأمَّا إذا ثبت الحكم في عين بعلَّة وقيس عليها غيرُها، ثم نُسخ الحكمُ في تلك العين بطَل الحكمُ في الفرع المقيس عليه.

(١) أي مِن حيث المعنى، وذكر بلفظ الخبر لأنه أدل على الثبوت من مجيئه بلفظ الفعل.

(٢) أي: أن تخالف بعض المطلقات، فلا يتربصن بأنفسهن عن النكاح ثلاثة قروء بعد الطلاق.

(٣) ويمكن أن يقال: إنه خبر عن حكم الشرع فيما مضى، ولا يمنع كونه خبرًا عن الحكم من أن ينسخ الحكم ويخبر عنه بخبر آخر.

(٤) لتخلفه وعدم انطباقه على الواقع.

(٥) فالإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ.

ومِن أصحابنا مَن قال: لا يبطل، وهو قول أصحاب أبي حنيفة[1].

وهذا غير صحيح؛ لأن الفرع تابعٌ للأصل، فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع.



(١) ومن آثار هذه المسألة ما ذكره الشيخ من الخلاف في الوضوء بنبيذ التمر المطبوخ، وقد منعه الشافعية، وأجازه الحنفية في رواية عن أبي حنيفة، فقيل لهم: إن الذي توضأ به رسول الله ﷺ هو النَّيءُ، وهو ما نقع فيه التمر فسَرت فيه حلاوته، وعندكم الوضوء بالنيء لا يجوز، قالوا: الشرع ورد بالنيء، وقسنا المطبوخ عليه، ثم نسخ الأصل وبقي الفرع وهو المطبوخ على ما كان.

قلت: والمراد بالشرع حديث ابن مسعود في ليلة الجن فيما أخرجه أحمد (٤٣٠١) وأبو داود (٨٤) «أن النبي ﷺ توضأ بالنبيذ وقال: تمرةٌ طيِّبة وماءٌ طَهور»، وهو ضعيف لا تقوم به حجة، والروايات عن أبي حنيفة في المسألة متعددة، فروي عنه: أن الوضوء به منسوخ، وروي: جواز الوضوء بالنبيذ المطبوخ في السفر عند عدم الماء، وعلى هذه الرواية جرى التمثيل، وروي: استحباب الجمع بين الوضوء به وبين التيمم، وروي: أنه رجع عنه، وهو الذي استقر عليه المذهب فيما بعد. وانظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني لابن مازة البخاري: (١/ ١٣٢).

باب بيان وجوه النسخ

اعلم أن النسخ **يجوز في الرَّسم دون الحكم** كآية الرجم: (الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتَّة)[١]، فهذا نُسخ رسمُه وحكمُه باقٍ.

ويجوز **في الحكم دون الرسم**، كالعدَّة كانت حولًا، ثم نُسخ بأربعة أشهر وعشر[٢]، ورسمُها باقٍ، وهو قوله تعالى: ﴿مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

ويجوز **في الرسم والحكم**، كتحريم الرَّضاع كان بعشر رَضَعات، وكان مما يُتلىٰ فنُسخ الرسم والحكم جميعًا[٣].

وذهبت طائفة إلىٰ أنه لا يجوز نسخ الحكم وبقاء التلاوة؛ **لأنه** يبقىٰ الدليلُ ولا مدلولَ معه.

(١) روي ذلك من حديث عدد من الصحابة، منهم: عمر عند البخاري (٦٨٢٩) ومسلم (١٦٩١) وأبي، عند ابن حبان (٤٤٢٨) وزيد، عند أحمد في المسند (٢١٥٩٦) والدارمي (٢٣٢٣) وسهل بن حنيف، عند الطبراني (٨٦٧) وغيرهم، فلا شك في ثبوت نسخ آية الرجم من رسم المصحف، وكانت في سورة الأحزاب.

(٢) في آية البقرة: (٢٣٤).

(٣) إلى خمس رضعات، ثم نسخ رسم الخمس وبقي حكمها، أخرجه مسلم (١٤٥٢) عن عائشة، وفيه: «فتوفي رسول الله ﷺ وهنَّ مما يقرأ من القرآن»، ومعناه: أن نسخها متأخر فلم يكن معلومًا للجميع بعد.

وقالت طائفة: لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم؛ **لأن** الحكمَ تابعٌ للتلاوة، فلا يجوز أن يرتفع الأصلُ ويبقى التابع.

وهذا **خطأ؛ لأن** التلاوةَ والحكمَ في الحقيقة حكمان، فجاز رفعُ أحدِهما وتبقيةُ الآخر، كما تقول في عبادتين: يجوز أن تُنسخ إحداهُما وتبقى الأخرىٰ[١].

فصل [في النسخ إلى بدل وإلى غيره وإلى الأخف والأثقل]

ويجوزُ النسخُ **إلى غيرِ بدلٍ،** كالعدَّة نُسخ منها ما زاد علىٰ أربعة أشهر وعشرٍ[٢] إلى غير بدل[٣].

الوجيز في شرح اللمع

(١) والتلاوة تابعة للرسم، ومن أحكامه أنَّه: يُتلىٰ من القرآن، ويكتب في المصاحف، ويمنع المحدِث مِن مسِّه، ويمنع الجنب والحائض من قراءته، أما الحكم فهو معرفة ما يقتضيه الرسم بلفظه، من أمر ونهي، وعلى هذا فكل نسخ للرسم يتضمن نسخًا للحكم.
على أن مِن حِكَم نسخ التلاوة فضلًا عن إظهار القدرة وتصرف المشيئة بيانَ نوعٍ لطيف من إعجاز القرآن، وهو تجرد منسوخ التلاوة عن طلاوة القرآن وحلاوة نظمه، وقد ألَّف في ذلك الشيخ سعيد الباني الدمشقي ﷺ رسالة سمَّاها: سر تجرد منسوخ التلاوة عن نحو الإعجاز والطلاوة.

(٢) إلى تمام الحول، وهذه العدة كانت أول الأمر على ما قاله الأكثرون.

(٣) **قلت:** وفي هذا المثال نظر، لأن العدة التي كانت حولًا نسخت كلُّها إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، فهذه بدل من تلك، وفي الرسالة (٣٢٨) ما معناه نفي النسخ إلى غير بدل، قال الشافعي: **«وليس ينسخ فرض أبدًا إلا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة، وكل منسوخ في كتاب وسنة هكذا».**
وقد مثَّل بعضهم للنسخ إلى غير بدل، بنسخ وجوب الصدقة الواجبة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]. ⟵

ويجوز النسخ إلى بدلٍ، كنسخ القبلة مِن بيت المقدس إلى الكعبة(١).

ويجوز النسخ إلى أخفَّ مِن المنسوخ، كنسخ المصابرة مِن الواحد للعشرة، نُسِخ إلى اثنين(٢).

ويجوز إلى ما هو أغلظُ منه، كالصومِ كان فيه مخيَّرًا بينه وبين الفطر، ثم نُسخ إلى الانحتام(٣) بقوله ﷻ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥].

← **والجواب**: أن الأمر رجع إلى الدوام على الفرائض والطاعات بقوله تعالى: ﴿فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ﴾ [المجادلة: ١٣]، وهذا بدل من الصدقة، أو إلى البراءة الأصلية.

وقيل: إن الخلاف لفظي، لأن المانع ينفي وقوع ذلك شرعًا، والمجوز يراه جائزًا عقلًا وإن لم يقع.

(١) في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ١١٣]، وهو مثال عن نسخ القرآن للسنة أيضًا عند الجمهور.

(٢) بالاتفاق في قوله تعالى: ﴿ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ﴾ [الأنفال: ٦٦]. وهو صريح في الدلالة على النسخ وتبديل الحكم بلفظة (خفَّف).

ويجوز النسخ أيضًا إلى ما كان مساويًا للمنسوخ في الشدة، كنسخ القبلة في الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة.

(٣) وهذا هو الصحيح في تفسير آيات الصوم في سورة البقرة، ويدل عليه ما أخرجه البخاري (٤٥٠٧) ومسلم (١١٤٥) مِن حديث سلمة بن الأكوع: «أنه لما نزلت ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ [البقرة: ١٨٤]، كان مَن أراد أن يفطر ويفتدي، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختْها».

وأمَّا ما روي عن ابن عباس فيما أخرجه البخاري (٤٥٠٥) أنها ليست منسوخة، وأنها في←

ويجوز النسخ من **الحظْر إلى الإباحة**، كقوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، حرم عليهم المباشرة، ثم أبيح لهم ذلك(١).

وقال بعض أصحابنا: لا يجوز النسخ إلى ما هو أغلظُ مِن المنسوخ، وهو قول بعض أهل الظاهر(٢).

وهذا **خطأ؛ لأنَّا** قد وجدنا ذلك في الشرع، وهو نسخ التخيير بين الصوم والفطر إلى انحتام الصوم، **ولأنه** إذا جاز أن يوجِب تغليظًا لم يكن فلأَنْ يجوزَ أن ينسَخ واجبًا بما هو أغلظُ أولى(٣).



الوجيز في شرح اللمع

↤ الشيخ الكبير، فلا يعارض ثبوت نسخ التخيير، لأنه محمول على بقاء حكم الفدية للشيخ الكبير وما كان مثله، أما التخيير بين الصوم والإطعام فقد ثبتت مشروعيته أول الأمر ثم نُسخ، ويشهد لذلك سياق الآيات أيضًا.

(١) تخفيفًا على الأمة، وهو من حكم النسخ.

(٢) وبعض المعتزلة، ونسب إلى الشافعي، ولا يصح عنه.

(٣) فالنسخ إلى الأشد جائز عقلًا، وواقع شرعًا، وقد وقع أيضًا في شرائع الأنبياء، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠]، ومن حِكَمه: العقوبة، والتدرج في الأحكام.

باب بيان ما يجوز النسخ به وما لا يجوز

ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا [1] نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

فصل [فيما يجوز نسخه باعتبار المتواتر والآحاد]

وكذلك يجوز نسخُ السُّنةِ بالسنةِ، كما يجوز نسخ الكتابِ بالكتابِ، الآحادِ بالآحادِ، والتواتر بالتواتر[2]، والآحادِ بالتواتر[3].

فأمَّا التواترُ بالآحاد فلا يجوز؛ لأن التواترَ يوجب العلم، فلا يجوز نسخُه بما يوجب الظنَّ[4].

(١) رسمت في الأصل: (نَنسَأْها) من الإنساء، وهو التأخير. وهي قراءة: ابن كثير المكي، وبها كان يقرأ الشافعي ﷺ.

(٢) لتساوي الناسخ مع المنسوخ في القوة.

(٣) وهو جائز اتفاقًا، لأن الناسخ أقوى من المنسوخ، وإن لم يذكر الأصوليون مثالًا لوقوعه شرعًا.

(٤) وتعبير الشيخ بعدم الجواز مراده به الجواز الشرعي لا العقلي، وهو موافق لما ذهب إليه الجمهور من أنه جائز عقلًا غير واقع شرعًا، وهذا في حقيقته باعتبار ما وصل إلينا، لا باعتبار ما في نفس الأمر، فإن الآحاد بالإضافة إلى الصحابي الذي سمعه من النبي ﷺ كالمتواتر بالإضافة إلينا في إفادة القطع به.

وذهب الظاهرية إلى وقوعه شرعًا، وقالوا: النسخ في هذا كالتخصيص، فلما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد جاز نسخه به كذلك، ومثَّلوا له بأمثلة كثيرة: ⟵

فصل [في نسخ القول والفعل]

ويجوز نسخ الفعلِ بالفعل(١)؛ **لأنهما** كالقولِ مع القول(٢).

الوجيز في شرح اللمع

← **منها**: تحول أهل بعض المساجد في أطراف المدينة، ومنها بنو سلمة، وهم يصلون من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة بخبر الواحد، لما ناداهم: «ألا إنَّ القبلةَ قد حُوِّلت» فيما أخرجه مسلم (٥٢٧) من حديث أنس، وذلك من غير طلب تواتر الخبر، فأقرهم النبي ﷺ.

وأجيب بأن خبر الواحد إذا احتفَّت به القرائن أفاد العلم.

ومنها: قولهم بنسخ آية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ...﴾ [الأنعام: ١٤٥]، بحديث ابن عباس عند مسلم (١٩٣٤) في النهي عن أكل كلِّ ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مِخلَب من الطير.

وأجيب بأن المراد في زمن نزول الآية، أو مما كان مُستطابًا عند العرب، أو محرمًا في القرآن دون السنة.

ومنها: أكثر الأمثلة التي سيحتج بها الجمهور ـ فيما يأتي ـ على جواز نسخ القرآن بالسنة، وهي عند الظاهرية ومَن تبعهم مِن الآحاد، وعدها غيرهم من المتواتر، وهذا أمر مشكل عجيب، ومذهب الشافعي في المسألة براء منه.

(١) إذا كانا في زمنين مختلفين، وعرف المتقدم منهما، آخذًا بآخر الأمرين من رسول الله ﷺ.

ومثاله: نسخ حديث ابن عباس فيما أخرجه أحمد (٢١٠٥) وغيره: «ما قاتل رسولُ الله ﷺ قومًا قطُّ إلا دعاهم»، بحديث ابن عمر فيما أخرجه البخاري (٢٥٤١) ومسلم (١٧٣٠): «أن النبي ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارُّون».

(٢) وهما في رتبة واحدة، **وأمثلته كثيرة**، منها: حديث أنس عند أحمد (١٣٤٨٧) وغيره: «كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

وكذلك نسخ القول بالفعل(١)، والفعلِ بالقولِ(٢).

ومن الناس مَن قال: لا يجوز نسخ القول بالفعل(٣).

والدليل على جوازه: أن الفعلَ كالقول في البيان، فكما يجوز بالقول جاز بالفعل(٤).

(١) **ومثاله**: نسخ الجمع بين الرجم والجلد الثابت بقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «والثيبُ بالثيبِ جلدُ مئةٍ والرجمُ»، بفعله ﷺ لما رجَم ماعزًا ولم يجلده، كما ثبت في صحيح مسلم (٢٢٢٨) من حديث علي رضي الله عنه.

ومن **أمثلته أيضًا**: نسخ أمره ﷺ المصلين بالقعود إذا صلى الإمام قاعدًا فيما أخرجه البخاري (٨٠٥) ومسلم (٤١١) من حديث أنس، بصلاته ﷺ قاعدًا والمسلمون خلفه قيام في مرض وفاته، فيما أخرجه البخاري (٦٨٣) ومسلم (٤١٨) من حديث عائشة.

ومنها: نسخ القيام للجنائز.

(٢) لأن القول أقوى من الفعل، لوجود صيغة يتعدى بها، بخلاف الفعل.

ومثاله: نسخ ما دل عليه فعله ﷺ بالعُرنيين فيما أخرجه البخاري (٢٣٣) ومسلم (١٦٧١) من حديث أنس، حيث قطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم وتركهم في الحرَّة حتى ماتوا، بنهيه ﷺ عن المثلة فيما أخرجه البخاري (٥٥١٦) وغيره من حديث عبد الله بن زيد. وقيل: لا نسخ هنا، لأن ما فعله بالعرنيين كان للحرابة، وسمل أعينهم على وجه القصاص لما فعلوه بالرعاة أولًا.

(٣) لأنه دونه في القوة وقالوا: لا بد مع كل فعل عارَض قولًا أن يوجد قولٌ يكون هو الناسخ، ونسب ذلك إلى الشافعي ولا يصحُّ عنه.

(٤) إضافة للوقوع العملي في الشرع، كما سبق، وكفى به دليلًا.

فصل [في نسخ السنة بالقرآن]

وأمَّا نسخ السنة بالقرآن ففيه قولان(١):

أحدهما: لا يجوز(٢)؛ لأن الله تعالىٰ جعل السنةَ بيانًا للقرآن، فقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فلو جوَّزنا نسخَ السنة بالقرآن لجعلنا القرآنَ بيانًا للسنة.

والثاني: أنه يجوز، وهو الصحيح(٣)؛ لأن القرآنَ أقوىٰ من السنة، فإذا جاز نسخُ السنة بالسنة فلأَنْ يجوزَ بالقرآن أولىٰ(٤).

(١) أي: للشافعي

(٢) وهو الصحيح عن الإمام، نص عليه في الرسالة (٣٢٤) وما بعدها. قال: «وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنَّ فيه غيرَ ما سن رسول الله لسن فيما أحدث إليه حتى يبين للناس أن له سنةً ناسخة للتي قبلها مما يخالفها، وهذا مذكور في سنته ﷺ».

قلت: فالشافعي يرى أن السنة لا ينسخها إلا السنة، وإذا وجدنا من القرآن ما يخالف السنة فلا نحكم بنسخ القرآن لها، بل لا بد من وجود سنة أخرى موافقة للقرآن تكون هي الناسخة.

(٣) وعبارة الشيخ في الشرح: «**وهو الأصح**».

(٤) واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، والسنة: شيءٌ. وكذلك إذا جاز تخصيص السنة بالكتاب، فكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب، لأن النسخ بيان ما لم يرَد باللفظ العام في الأزمان، والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأعيان.

ومثاله: أن النبي ﷺ صالح كفار قريش علىٰ أن يردَّ عليهم مَن جاءه منهم مسلمًا، فردَّ عليهم جماعة، وأمرهم برد النساء، فنزل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]. **قلت**: وهذا الذي صححه الشيخ وافق فيه جمهور الأصوليين خلافًا للصحيح عند الإمام الشافعي.

←

فصل [في نسخ القرآن بالسنة]

فأمَّا نسخُ القرآن بالسُّنة فلا يجوز مِن جهة السَّمع(١).

ومِن أصحابنا مَن **قال**: لا يجوز مِن جهة السمع، ولا مِن جهة العقل، والأول أصح.

وقال أصحاب أبي حنيفة: يجوز ذلك بالخبر المتواتر، وهو قول أكثر المتكلِّمين، وحُكيَ ذلك عن أبي العباس بن سريج(٢).

والدليل على جواز ذلك مِن جهة العقل: أنه ليس في العقل ما يمنع جوازَه.

← **وفائدة الخلاف**: نظرية لتصوُّر رتبة الكتاب والسنة، أما آثارها في الفروع الفقهية فقد سبق قول الشافعي إن الكتاب المخالف للسنة لا بد معه من سنة متأخرة تنسخ السنة المتقدمة.

(١) وهو مذهب الإمام الشافعي، الذي نص عليه في الرسالة (٣١٤) لأن السنة: «**إنما هي تبعٌ للكتاب، بمثل ما نزل نصًّا، ومفسِّرة معنىٰ ما أنزل الله منه جمَلًا**»، ولا يصح عنه القول بمنعه مِن جهة العقل.

(٢) **واستدلوا** بالوقوع في نسخ التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتا بالكتاب، لكن قال القرافي في شرح التنقيح: (ص٣١٢): «في كون التوجه لبيت المقدس ليس من القرآن نظر، من جهة أن القاعدة أن كل بيان لمجمل يعد مرادًا من ذلك المجمل وكائنًا فيه، والله تعالى قال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ولم يبين صفتها فبينها عليه الصلاة والسلام بفعله لبيت المقدس، وكان ذلك مرادًا بالآية».

وقال الشيخ في الشرح: «ومن الناس مَن قال يجوز نسخه بأخبار الآحاد أيضًا، وهو قول أهل الظاهر».

والدليل على أنه لا يجوز مِن جهة السَّمع قولُه تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا (١) نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنة ليست مثلَ القرآن، ألا ترى أنه لا يُثاب على تلاوة السنة كما يثاب على تلاوة القرآن، ولا إعجازَ في لفظها كما في لفظ القرآن، فدلَّ على أنها ليست مثلَه(٢).

الوجيز في شرح اللمع

(١) رسمت في الأصول الخطية: (ننسأها). وهي موافقة لرسم قراءة ابن كثير المكي التي كان عليها الشافعي، وشرحها في الرسالة (٣٢٢) بقوله: «فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله».

(٢) ولأن القرآن هو الأصل والسنة هي الفرع، فلا ينسخ الأصل بفرعه، ولا الأعلى بما هو دونه، **لأن رتبة القرآن فوق رتبة السنة أبدًا**. وردَّ القائلون بالجواز بأن المماثلة في الحكم لا في الذات، وذكروا وقوع ذلك في آيات عديدة:

منها: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، **قالوا**: نسخها قوله ﷺ فيما أخرجه أبوداود (٢٨٧٠) من حديث أبي أمامة الباهلي: «فلاوصيةَ لوارث».

والجواب: أن الناسخ هو آيات المواريث في سورة النساء، والحديث مبيِّن للنسخ لا منشئ له، ويدل عليه لفظه في صدر الحديث: «إنَّ الله أعطىٰ كلَّ ذي حق حقَّه، فلا وصيةَ لوارث».

ومنها: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥]، **قالوا**: نسخها حديث عبادة بن الصامت فيما أخرجه مسلم (١٦٩٠) وغيره: «البكرُ بالبكرِ جلدُ مئةٍ وتغريبُ عام، والثيِّبُ بالثيبِ جلدُ مئةٍ والرجمُ».

والجواب: أنَّ الناسخ هنا لغير المحصَن آيةُ الجلد، وللمحصَن آيةُ الرجم المنسوخ رسمها، ويدل عليه مِن لفظ الحديث قوله ﷺ: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهنَّ سبيلًا»، وقد استغرب القرافي في شرح التنقيح ذلك، وقال: «مِن أين لنا أنَّ آية الجلد نزلت بعد آية ←

فصل [في النسخ بالإجماع]

وأمَّا النسخُ بالإجماع فلا يجوز؛ **لأن** الإجماع حادثٌ بعد موت رسول الله ﷺ، فلا يجوز أن ينسخَ ما تقرر في شرعه، ولكن يُسْتَدَلُّ بالإجماع على النسخ، فإنَّ الأمةَ لا تُجْمِع على الخطأ، فإذا رأيناهم قد أجمعوا على خلاف ما ورد به الشرعُ دلَّنا ذلك على أنه منسوخٌ(١).

الوجيز في شرح اللمع

← الحبس؟!»، **قلت:** ولا وجه لاستغرابه، لأنه لو كانت آية الجلد نازلةً قبل آية الإمساك لعلم بدايةً أن الحد لغير المحصن هو الجلد، ولَما قال تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، ولَما قال ﷺ بعد ذلك مبيِّنًا: «قد جعل الله لهنَّ سبيلًا»، فبان أن السبيل الذي جعله الله للزانيين هو الجلد لغير المحصن، والرجم للمحصن، وهو متأخر عن آية الإمساك، وظهر أن الحديث مبيِّن للنسخ لا منشئ له، وبالله التوفيق.

ومنها: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، **قالوا:** نسخت بحديث أبي هريرة فيما أخرجه البخاري (٥١١٠) ومسلم (١٤٠٨): «لا تُنكح المرأة على عمَّتها، ولا المرأة على خالتها»، **والجواب:** أنَّ هذا تخصيص للقرآن بالسنة، وبيان للمراد من الآية وليس نسخًا.

وهكذا فكل ما قيل من السنة إنه نسَخ آيةً مِن القرآن فلا بد من وجود آيةٍ أخرى من القرآن تكون هي الناسخة عند الشافعي، وذلك مثل ما قال في نسخ القرآن للسنة.

(١) كالإجماع على ترك مدلول حديث عبد الله بن عمرو عند أحمد (٦٧٩١) ومعاوية عند الترمذي (١٤٤٤) في قتل مدمن الخمر، ولفظه: «فإن عاد فاقتلوه».

والإجماعِ على نسخ تحريم الذهب المحلَّق للنساء، المستفاد من حديث أبي هريرة عند أحمد (٨٩١٠) وأبي داود (٤٢٣٦): «مَن أحبَّ أن يحلِّق حبيبَه حلقةً مِن نار فليحلقْه حلقةً مِن ذهب».

وقد خالف الأول الشيخ أحمد شاكر المصري في تعليقه على المسند، وخالف الثاني الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في رسالته في آداب الزفاف. ←

فصل [في النسخ بدليل الخطاب وفحواه]

ويجوز النسخُ بدليل الخطاب؛ **لأنه في معنى النُّطق على المذهب الصحيح**(١).

ومِن أصحابنا مَن جعله كالقياس، فعلىٰ هذا لا يجوز النسخ به، والأول أظهر(٢).

وأمَّا النسخ بفَحْوى الخطاب، وهو التنبيه فلا يجوز؛ **لأنه قياس**(٣).

ومِن أصحابنا مَن قال: يجوز النسخ به؛ لأنه كالنطق(٤).

الوجيز في شرح اللمع

↞ **قلت**: وعلى هذا لا يقال إن إجماع الصحابة زمن عثمان ﷺ على رسم مصاحف الأمصار نسخ من الأحرف الستة للقرآن التي ترك المسلمون قراءتها ما يتعارض مع الرسم، بل إجماعُهم على ذلك كإجماعهم على ترك بعض ما أبيح لهم فعلُه من التكاليف التي خُيِّروا فيها، وقد بين ذلك ووضحه الإمام الطبري في مقدمة تفسيره.

هذا وقد استغل بعض المتحلِّلين من قيود الشريعة قضية جمع القرآن والاتفاق على رسم المصاحف وترك بعض أحرف القرآن تبعًا لذلك، فزعم أن الإجماع ينسخ القرآن!! وروَّج لضلاله في قضية حجاب المرأة وما يؤمله من تغيير الشريعة فيها بحجة اختلاف الأوضاع الاجتماعية.

(١) وليس قياسًا، ولم أقف له على مثال.

(٢) قال الزركشي في البحر: (٤/ ١٣٩): «ويحتمل وجهًا ثالثًا، وهو التفصيل بين أقوى المفاهيم، وهو ما قيل فيه إنه منطوق، كالحصر والشرط، وبين ما أجمعوا على أنه ليس بمنطوق».

(٣) أي: على الراجح.

(٤) على القول الآخر، بل هو أولى، وهذا هو المتجه في المسألة، لأنه قياس علة عند مَن يقول به في أحد الوجهين، وهو في الوجه الآخر يعلم مِن جهة اللغة لا من جهة القياس، وأيًّا كان فهو أقوى من النطق، ومن مفهوم المخالفة، المسمَّى دليل الخطاب، فكيف يصحُّ النسخ بدليل ↞

فصل [في النسخ بالقياس]

ولا يجوز النسخُ بالقياس.

وقال بعض أصحابنا[1]: يجوز بالجليِّ منه دون الخفيِّ.

ومِن الناس مَن قال: يجوز بكل دليلٍ يقع به البيانُ والتخصيص.

وهذا **خطأ؛ لأن** القياسَ إنما يصحُّ إذا لم يعارِضْه نصٌّ، فإذا كان هناك نصٌّ مخالف للقياس لم يكن للقياس حكم، فلا يجوز النسخ به.

فصل [في النسخ بأدلة العقل]

ولا يجوز النسخُ بأدلة العقل؛ **لأن** دليلَ العقل ضربان:

← الخطاب، وهو مختلف فيه، ولا يصح بفحوى الخطاب، وهو متفق عليه!

ومثاله: الاختلاف في نسخ قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، بمصابرة العشرين للأربعين المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]، هل علم بالقياس أو باللفظ؟ قال الزركشي في البحر: (٤/ ١٤٠): «ومنشأ الخلاف في أنه قياس جلي أو لا: أنَّ دلالته لفظية أو عقلية التزامية، فإن قلنا: لفظية جاز نسخها والنسخ بها كالمنطوق، وإن قلنا: عقلية كانت قياسًا جليًّا، والقياس لا ينسخ به»، وقال القرافي في تنقيح الفصول وشرحه: (ص٣١٥): «ويجوز النسخ به وفاقًا، لفظيةً كانت دلالته أو قطعية على الخلاف».

(١) وهو أبو القاسم الأنماطي، عثمان بن سعيد (٢٨٨هـ)، أخذ عن المزني والربيع، وهو شيخ ابن سريج. وقوله يتماشى مع كون فحوى الخطاب أقوى من النطق، وهو القياس الجلي.

ضربٌ لا يجوز أن يرِدَ الشرعُ بخلافه(١)، فلا يُتَصَوَّر نسخُ الشرعِ به.

وضربٌ يجوز أن يرد الشرع بخلافه، وهو: البقاء على حكم الأصل، وذلك إنما يجب العمل به عند عدم الشرع، فإذا وُجِد الشرع بطَلت دلالتُه، فلا يجوز أن ينسخ به(٢).



(١) وهو ما يجب لله تعالى من صفات الكمال، وما يجب تنزيهه عنه من صفات النقصان.

(٢) وعليه: لا تكون البراءة الأصلية ناسخة، لعدم الشرع، ولا منسوخة لأنها ليست بخطاب.

باب ما يعرف به الناسخ من المنسوخ

واعلم أنَّ النسخَ قد يُعلم بصريح النُّطق، كقوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٦][1].

وقد يُعلم بالإجماع، وهو أن تُجمِع الأمةُ علىٰ خلاف ما ورد مِن الخبر، فيُستدلُّ بذلك علىٰ أنه منسوخ؛ لأن الأمة لا تُجْمِع علىٰ الخطأ[2].

وقد يعلم بتأخُّر أحد اللفظين عن الآخر مع التعارض[3]، وذلك مثل: ما رُوي أنه ﷺ قال: «الثَّيِّبُ بالثَّيِّبِ جلدُ مئةٍ والرَّجمُ»[4]، ثم رُوي[5] أنه رجَم ماعزًا ولم

(١) ومثله في السنة قوله ﷺ فيما أخرجه أحمد (١٣٤٨٧) والحاكم (١٣٩٣) من حديث أنس: «كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» وسيأتي.

(٢) ومن الأمثلة على ذلك الإجماع على ترك العمل بحديث قتل مدمن الخمر، الذي أخرجه أحمد (١٦٨٥٩) والترمذي (١٤٤٤) وغيرهما من حديث معاوية.
وهذا القسم والذي قبله لا مدخل للرأي فيهما، ومرجع النسخ إلى النقل فحسب، فإنْ صحَّ قيل به، وإلا ردَّ، لأنَّ الأصل عدم النسخ.

(٣) وهذا القسم يدخل فيه الاجتهاد، وقد يغلو فيه بعض العلماء بين إفراط في القول بالنسخ لأدنى شبهة أو احتمال، وتفريطٍ في ردِّ ما ثبت نسخُه، مهما كان صحيحًا. ومما يَحمِل على ذلك نصرةُ المذاهب والأقوال والتعصُّب لها.

(٤) فيما أخرجه مسلم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت.

(٥) فيما أخرجه أحمد (٢٠٩٠١) وغيره من حديث جابر.

يجلدْه، فدلَّ علىٰ أن الجلدَ منسوخ(١).

فصل [في معرفة المتأخر من الأخبار]

ويُعلم الْمُتأخِّر مِن الأخبار بالنُّطق، كقوله ﷺ: «كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها»(٢).

ويُعلم بإخبار الصحابي أنَّ هذا نزَل بعد هذا، أو ورَد هذا بعد هذا، كما رُوي(٣): «أنه كان آخرَ الأمرين مِن رسول الله ﷺ تركُ الوضوءِ مما مسَّت النار»(٤).

فأمَّا إذا كان راوي أحد الخبرين أقدمَ صحبةً، والآخرُ أحدثَ صحبة، كابن مسعود وابن عباس، لم يجز نسخُ خبر الأقدم بخبر الأحدث؛ **لأنهما** عاشا إلى أنْ مات رسول الله ﷺ، فيجوز أن يكون الأقدمُ سمع ما رواه بعد سماع الأحدث، **ولأنه** يجوز أن يكون الأحدثُ أرسله عمَّن قدُمت صحبته، فلا تكون روايته متأخرةً عن رواية الأقدم، **فلا يجوز النسخ مع الاحتمال**.

فأمَّا إذا كان راوي أحد الخبرين أسلم بعد موت الآخر، أو بعد قصَّته، **مثل** ما

(١) وهذا راجع إلى الفعل لا إلى اللفظ.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أحمد (٤٣١٩) من حديث ابن مسعود، ومن حديث بريدة (٢٣٠٥٢) وأخرج نحوه (١٣٤٨٧) من حديث أنس.

(٣) أعله أبو حاتم الرازي في العلل لابنه (١٧٤) باضطراب المتن.

(٤) ومثله حديث سلمة بن الأكوع في نسخ آية الصوم الثانية للأولى، أخرجه عنه مسلم (١١٤٥) وغيره.

رويٰ طَلْقُ بن علي: «أنَّ النبيَّ ﷺ سُئل عن مسِّ الذَّكر وهو يبني مسجدَ المدينة فلم يُوجبْ منه الوضوءَ»[١]، ورويٰ[٢] أبوهريرة إيجابَ الوضوء، وهو أسلم عام خيبر بعد بناء المسجد، **فيحتمل** أنْ يُنسخ حديثُ طلْقٍ بحديثه؛ **لأن** الظاهر أنه لم يسمع ما رواه إلا بعد هذه القصة فنسَخه، **ويحتمل** أن لا يُنسخ، لجواز أن يكون قد سمِعه قبل أن يُسلم وأرسله عمَّن قدُم إسلامُه.

فصل [في قول الصحابي: هذه الآية منسوخة]

فأمَّا إذا قال الصحابي: هذه الآية منسوخة، أو هذا الخبر منسوخ، لم يُقبل منه حتىٰ يبيِّن الناسخَ فيُنظر فيه[٣].

ومن الناس مَن قال: يُنسَخ بخبره، ويُقَلَّد فيه.

ومنهم مَن قال: إنْ ذكر الناسخَ لم يُقلَّد بل يُنظر فيه، وإنْ لم يذكر الناسخ نُسخ وقُلِّد فيه.

(١) أخرجه أحمد (١٢٢٨٦) والدارقطني (٥٤١).

(٢) فيما أخرجه أحمد (٨٤٠٤) وغيره بسند ضعيف، لكنه صح من حديث بسرة بنت صفوان فيما أخرجه أحمد (٢٧٢٩٧) وأصحاب السنن.

(٣) لاحتمال قوله ذلك اجتهادًا منه، **قلت**: وهذا إذا تجرد كلامه في النسخ عن كونه خبرًا عما كان عليه الأمر وما صار إليه، مما لا يعلم بالرأي، فإن تضمن كلامُه الإخبار عن ذلك فهو في حكم المنطوق به، **ومثاله**: إخبار سلمة بن الأكوع بنسخ آية الصوم الأولى بالثانية، كما تقدم تخريجه، فهذا خبر عما كانوا عليه، وليس اجتهادًا منه في الجمع بين الآيتين. والله أعلم.

والدليل علىٰ أنه لا يقبل هو: أنه يجوز أن يكون قد اعتقد النسخَ بطريقٍ لا يُوجب النسخ، فلا يجوز أن يُترك الحكمُ الثابت مِن غير نظر.



باب الكلام في نسخ بعض العبادة والزيادة فيها

إذا نسخ شيئًا يتعلَّق بالعبادة لم يكنْ ذلك نسخًا للعبادة.

ومِن الناس مَن قال: إنَّ ذلك نسخٌ للعبادة.

ومِن الناس مَن قال: إنْ كان ذلك بعضًا مِن العبادة: كالركوع، والسجود في الصلاة كان ذلك نسخًا لها، وإنْ كان شيئًا منفصلًا عنها: كالطهارة لم يكنْ نسخًا لها.

وقال بعض المتكلمين: إنْ كان ذلك مما لا تُجزِئ العبادةُ قبلَ النسخ إلا به كان نسخًا لها، سواءٌ كان جزءًا منها أو منفصلًا عنها، وإن كان مما تُجزئ العبادة قبل النسخ مع عدمه، كالوقوف على يمنة الإمام، ودعاء التوجُّه، وما أشبهه لم يكن ذلك نسخًا لها.

والدليل علىٰ أن ذلك ليس بنسخ: أنَّ الباقيَ مِن الجملة علىٰ ما كان عليه لم يزل، فلم يجُز أن يُجعل منسوخًا، كما لو أُمر بصومٍ وصلاةٍ ثم نُسخ أحدُهما.

فصل [في النسخ بالزيادة]

فأمَّا إذا زاد في العبادة شيئًا لم يكن ذلك نسخًا.

وقال أهل العراق(١): إن كانت الزيادةُ توجب تغييرَ حكم المزيد عليه، كإيجاب

(١) أي: الحنفية، وهو مذهب مشهور لهم، وهذه المسألة من مهمات المسائل، وتعرف بمسألة: ←

النية في الوضوء، والتغريب في الحدِّ كانت نسخًا، وإنْ كان ذلك في نصِّ قرآن لم يجُزْ بخبرِ الواحدِ والقياس.

وقال بعض المتكلمين(١): إن كانت الزيادةُ شرطًا في المزيد، كزيادة ركعة في الصلاة كانت نسخًا، وإن لم تكن شرطًا في المزيد لم تكن نسخًا.

الوجيز في شرح اللمع

- **الزيادة على النص**، وقد أفردها بعضهم بالتصنيف، وللخلاف فيها آثار عديدة في الفقه بين الحنفية والجمهور:

منها: الاختلاف في حكم النية في الوضوء، عدَّها الجمهور ركنًا لحديث: «إنما الأعمال بالنيات»، وعدَّها الحنفية سنة لعدم ذكرها في آية الوضوء، **وقالوا**: لا يمكن زيادتها من السنة غير المتواترة على نصِّ القرآن، لأن الزيادة نسخ، ونسخ القطعي يشترط أن يكون بقطعي مثله، والحديث ليس كذلك.

ومنها: الاختلاف في حكم التغريب في حدِّ الزنا، اعتمده الجمهور لذكره في الحديث الصحيح، وخالفهم الحنفية **وقالوا**: لم يذكر في الآية، وزيادة الحديث على الآية نسخ للقرآن بخبر الواحد، وهو لا يجوز.

ويلاحظ أنَّ الحنفية الذين أبوا الزيادةَ على نصِّ القرآن إلا بقطعي، وعدُّوها نسخًا، قالوا بنظير هذا الحكم في النقص من القرآن بالتخصيص المتراخي، وعدوه نسخًا كذلك، واشترطوا لقبوله شروطَ النسخ، مع أن الأمرين بمعزل عن حقيقة النسخ! وبتمسكهم بهذين الأصلين عطَّلوا عن العمل قسمًا مِن الأحاديث الصريحة الصحيحة، بحجة كونها زادت على القطعي، أو نقصت منه، مع أنها قطعية في حق الصحابي الذي سمعها مِن النبي ﷺ مباشرة، وليست من النسخ كما تقدم.

وهذا من أسباب ما رمي به مذهب الحنفية من ترك السنن الثابتة بالرأي، وبالله التوفيق.

(١) وهو أبو بكر الباقلاني.

والدليل على ما قلناه هو: أنَّ النسخَ هو الرفع والإزالة، وهذا لم يرفع شيئًا ولم يزله، فلم يكن ذلك نسخًا[1].



(١) وعليه فلا تشترط شروط النسخ، وتصح الزياة على القرآن بخبر الواحد الصحيح، كما يصح تخصيصه به كذلك.

باب القول في شرع من قبلنا وما ثبت بالشرع ولم يتصل بالأمة

واختلف أصحابُنا في شرع مَن قبلنا على ثلاثة أوجه:

فمنهم مَن قال: إنه ليس بشرعٍ لنا(١).

ومنهم مَن قال: هو شرعٌ لنا إلا ما ثبَت نسخُه(٢).

الوجيز في شرح اللمع

(١) إلا ما توافق فيه مع شرعنا، فتكون الحجة بشرعنا لا بشرع من قبلنا، وعلى هذا القول تكون القاعدة: شرعُ مَن قبلنا ليس شرعًا لنا ما لم يرِد في شرعنا موافق.
ومثال ما توافق فيه شرعنا وشرع مَن قبلنا: الجعالة على ردِّ الضالة وعمل الأعمال، قال تعالى في قصة يوسف: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾ [يوسف: ٧٢]، وثبت في السنة إقرار النبي ﷺ التعامل بها، أخرجه البخاري (٥٧٣٧) من حديث ابن عباس، ومسلم (٢٢٠١) من حديث أبي سعيد الخدري. وعلى مشروعيتها اتفق الفقهاء كما قال ابن قدامة في المغني (٩٤٥).

(٢) لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وهو مذهب أكثر الحنفية والمالكية وبعض الشافعية والحنابلة. وعلى هذا القول تكون القاعدة: شرعُ مَن قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرِد في شرعنا ناسخ.
ومثال ما ثبت نسخه: التحية بالسجود، كانت مشروعة كما ذكر تعالى في سورة يوسف: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ﴾ [يوسف: ١٠٠]، ثم نسخت مشروعيتها في شريعتنا بالاتفاق.
ومن ذلك: تحريم غنائم الحرب على الأمم السابقة، وإباحتها في شريعة النبي ﷺ، قال ﷺ ←

ومنهم مَن قال: شرع إبراهيم صلوات الله عليه وحدَه شرعٌ لنا دون غيره(١).

ومن الناس مَن قال: شريعةُ موسىٰ شرع لنا، إلا ما نُسخ بشريعة عيسىٰ صلوات الله عليه.

ومنهم من قال: شريعة عيسىٰ ﷺ شرع لنا دون غيره(٢).

والذي نصرتُ في التبصرة أنَّ الجميعَ شرعٌ لنا إلا ما ثبت نسخُه، والذي **يصحُّ** الآن عندي أنَّ شيئًا مِن ذلك ليس بشرعٍ لنا(٣).

← فيما أخرجه البخاري (٤٣٨) ومسلم (٥٢١) من حديث جابر: «وأُحِلَّتْ ليَ الغنائمُ ولم تحلَّ لأحدٍ قبلي».

(١) لقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾ [النحل: ١٢٣]، ولأن العرب كانوا على ملة إبراهيم ﷺ، وخاصة في مناسك الحج.

(٢) لأن شريعته آخر شريعة قبل بعثة النبي ﷺ.

(٣) لكن عبارة الشيخ في الشرح، وإيراده للأقوال والرد عليها يدلان صراحة على أنه يتقلد الرأي الذي كان عليه في التبصرة، وقال عنه في الشرح: «وهو الذي ننصره»، نظرًا لأن شرح اللمع متأخر عن الكتابين! ولهذا ذهب الدكتور محمد الشتيوي في كتابه عن الشرائع السابقة في الكتاب والسنة: (ص٨٠) إلى أن الشيخ عاد في شرحه للمع إلى اختياره الأول.

قلت: والذي يظهر لي أن الشيخ ألف اللمع ودرَّسه وشرحه مرارًا على طريقة المجالس في فترة زمنية متطاولة، وكان فيه في أول الأمر على موافقة التبصرة، ولما رجع عن هذا القول أثبت ذلك في نسخ اللمع المتأخرة، وما جاء في الشرح إنما هو على نسخ اللمع المتقدمة، وهذا يفسر ما جاء في الشرح بعد ذكر القول الثاني بأنه ليس شرعًا لنا: «وهو اختيار الإمام الشيرازي ﷺ» وهي عبارة مدرجة مِن أحد تلاميذ الشيخ تبين ما انتهى إليه، ولهذا الاختلاف بين اللمع والشرح نظائر، منها المسألة التالية فيما ثبت بالشرع ولم يتصل بالأمة.

والدليل عليه: أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يرجعْ في شيءٍ مِن الأحكام ولا أحدٌ مِن أصحابه إلى شيءٍ مِن كتبهم، ولا إلىٰ خبرِ مَن أسلم منهم، ولو كان ذلك شرعًا لنا لبحثوا عنه ورجعوا إليه، ولَمَّا لم يفعلوا ذلك دلَّ علىٰ ما قلناه(١).

الوجيز في شرح اللمع

(١) ويشهد لهذا القول أيضًا قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١) من حديث جابر: «وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصَّة، وبُعثت إلى الناس كافَّة» ونهيُه ﷺ عمر بن الخطاب عن النظر في التوراة، وقوله فيما أخرجه أحمد (١٥١٥٦) وأبو يعلى (٢١٣٥) من حديث جابر: «والذي نفسي بيده لو أنَّ موسىٰ كان حيًّا ما وسِعه إلا أنْ يتَّبعني» لكن فيه مجالد بن سعيد فيه ضعف، وباقي رواته ثقات.
على أن شرع من قبلنا عند من يقول بثبوته لا يمكن لنا الوقوف عليه إلا بواسطة شرعنا، في القرآن أو السنة الصحيحة، لتحريف كتبهم وانقطاع أسانيدهم، فرجعت معرفته إلى شرعنا.
فبان بهذا أن **محل النزاع** في شرع مَن قبلنا ما حكاه الله تعالى، أو رسوله ﷺ عن شرائع الأنبياء، ولم يرد في شريعتنا ما يوافقه ولا ما يخالفه، وينبني على هذا الاختلاف مسائل:
منها: الاختلاف في قسمة المهايأة، وهي: قسمة المنافع باعتبار الزمان أو المكان، فقد ذهب الحنفية والمالكية إلى أنه إذا طلبها أحد الشريكين يجبر الآخر، لأن في الامتناع ضررًا، أخذًا بشرع مَن قبلنا في قصة صالح ﷺ مع قومه في قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ﴾ [القمر: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الشعراء: ١٥٥]، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا يجبر الممتنع منهما.
ومنها: الكفالة بالنفس، اعتمدها جمهور الفقهاء واستدلوا لها بقوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦]، وهو من شرع من قبلنا، وذهب الشافعي في أحد قوليه إلى عدم صحتها.

فصل [فيما ثبت بالشرع ولم يتصل بالأمة]

ما وَرد به الشرعُ أو نزل به الوحيُ على الرسول ﷺ ولم يتَّصل بالأمة[١] مِن حكمٍ مبتدأ، أو نسخِ أمر كانوا عليه فهل يثبُت ذلك في حقِّ الأمة؟ فيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: إنه يثبتُ في حقِّ الأمة، فإنْ كان في عبادةٍ وجب القضاء[٢].

ومنهم مَن قال[٣]: لا يجب، وهو **الصحيح**[٤]؛ **لأن** القبلةَ قد حُولت إلى الكعبة وأهلُ قباء يصلون إلى بيت المقدس، فأُخبروا بذلك وهم في الصلاة، فاستداروا ولم يُؤمروا بالإعادة[٥]، فلو كان قد ثبت في حقِّهم ذلك لَأُمروا بالقضاء[٦].

❁ ❁ ❁



(١) أي: تأخر علم بعض الأمة به عن زمن النزول أو المشروعية فترة من الوقت، فهل هم مطالبون به من زمن النزول والمشروعية أم من زمن علمهم به، وهذه المسألة خاصة بزمن حياته ﷺ.

(٢) لما فاتهم بين زمن المشروعية وزمن العلم.

(٣) وهو مذهب الحنفية.

(٤) لكن عبارة الشيخ في الشرح وإيراده للأقوال والجواب عنها تدل لاعتماده القول الأول، فيكون هذا مما اختلف فيه ترجيحه بين نسخ اللمع الأولى والآخرة، كالمسألة السابقة.

(٥) أي: بإعادة ما صلوه بعد التحويل إلى بلوغ الخبر إليهم. والخبر أخرجه البخاري (٣٩٥) ومسلم (٥٢٦) من حديث ابن عمر، ووقع مثله لبني سلمة في صلاة الفجر، وسبق تخريجه: (ص٢٥٩).

(٦) ومما يتصل بهذه المسألة ويتفرع عنها مسألة الجهل بالأحكام، وهل يعذر المكلف به، قال ابن حجر في فتح الباري: (١/ ٦٠٣): «واستنبط منه الطحاوي أن من لم تبلغه الدعوة ولم يمكنه استعلام ذلك فالفرض غير لازم له».

باب القول في حروف المعاني

واعلم أنَّ الكلامَ في هذا الباب كلامٌ في باب مِن أبواب النحو، غير أنه لما كثر احتياجُ الفقهاء إليها ذكرها الأصوليون، وأنا أشير إلىٰ ما يكثر مِن ذلك إن شاء الله وبه الثقة، فمِن ذلك:

مَنْ ويدخل ذلك في الاستفهام، والشرط والجزاء، والخبر(١).

تقول في الاستفهام: مَن عندك؟ ومن جاءك؟

وتقول في الشرط والجزاء: مَن جاءني أكرمتُه، ومَن عصاني عاقبتُه(٢).

وتقول في الخبر: جاءني مَنْ أحبُّه(٣).

ويختص ذلك بمَن يعقل، دون مَن لا يعقل.

(١) وهي (مَن) الموصولة.

(٢) وهي تفيد العموم، وبذلك استدلَّ بعض المالكية على أنَّ الذميَّ يملِك بالإحياء، أخذًا مِن قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري تعليقًا (٢٣٣٥) والترمذي (١٣٧٩) من حديث جابر: «مَن أحيىٰ أرضًا ميتةً فهي له».
كما استدلوا على قتل المرتدة بعموم قوله ﷺ: «مَنْ بدَّل دينَه فاقتلوه»، وتقدم تخريجه: (ص١٨٨).

(٣) أي: الذي أحبه.

فصل [أيٌّ]

وأيٌّ: تدخل في الاستفهامِ، والشرطِ والجزاء، والخبرِ(١).

تقول في الاستفهام: أيُّ شيء تحبُّه؟ وأيُّ شيءٍ عندك؟

وفي الشرط والجزاء تقول: أيُّ رجلٍ جاءني أكرمْتُه.

وفي الخبر: أيُّهم قام ضربتُه(٢).

ويُستعمل ذلك فيمَن يعقل(٣)، وفيما لا يعقل(٤).

فصل [ما]

وما تدخل للنَّفي، والتعجُّب، والاستفهام(٥).

(١) وهي تفيد العموم.

(٢) الظاهر أنَّ هذا المثال مِن الشرط أيضًا، والأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٦٩]؛ أي: الذي هو أشدُّ، على قول سيبويه. أفاده القاسمي.

(٣) ومثاله: قوله ﷺ فيما أخرجه أبو داود (٣٥٢٠) من حديث أبي بكر بن عبد الرحمن: «أيُّما رجلٍ باع متاعًا فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئًا، فوجد متاعه بعينه، فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء».

(٤) ومثاله قوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طهُر»، وقد تقدم تخريجه: (ص١٨٩).

(٥) زاد في الشرح: الشرط والجزاء، والترصيع، والأول مثل: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧]. والثاني مثل: رجلٌ أيُّما رجل، وهي الداخلة على (أي) الكماليَّة، فتقع صفة ←

تقول في النفي: ما رأيتُ زيدًا.

وفي التعجُّب تقول: ما أحسنَ زيدًا!

وفي الاستفهام: ما عندك؟ وتدخل في الاستفهام عما لا يعقل(١).

وقد قيل: إنها تدخل أيضًا لمن يعقل، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾(٢) [الشمس: ٥].

← للنكرة. قلت: ومن معانيها أيضًا الموصولية، والمصدرية، والأول: كقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري (٦٣٥) ومسلم (٦٠٣) من حديث أبي قتادة الحارث بن ربعي: «ما أدركتُم فصَلُّوا وما فاتكم فأتمّوا»؛ أي: الذي أدركتموه.

والثاني: كقوله تعالى: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]؛ أي: ودوا عنتَكم. وكقوله: ﴿وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣١]؛ أي: مدة حياتي، وهي المصدرية الزمانية.

وقد اختلف فيها في قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

فالجمهور على أنها مصدرية؛ أي: يعلِّمون الناس السحرَ ويعلِّمون الذي أنزل على الملكين، ومقتضى ذلك ثبوت نزول السحر عليهما. وقيل: نافية؛ أي: ولم ينزل السحر على الملكين، وهو قول المعتزلة ومن نفى نزول السحر من المعاصرين.

(١) وهي تدل للعموم، واستدل بذلك مَن ذهب إلى تحريم استمتاع الزوج بما تحت الإزار مِن الحائض، أخذًا مِن قوله ﷺ فيما أخرجه أبو داود (٢١٣) من حديث معاذ لما سأله رجل فقال: «ما يحلُّ لي مِن امرأتي وهي حائض؟ فقال: لتشدَّ عليها إزارَها، ثم شأنك بأعلاها».

(٢) أي: ومن بناها، على الاستفهام، وهو قول غريب، والمأثور أنها بمعنى الذي؛ أي: والذي بناها، وهو الله تعالى، وهو قول الحسن ومجاهد، وقيل: (ما) مصدرية؛ أي: وبنيانها، قاله قتادة والزجّاج.

فصل [مِن]

ومِنْ تدخل لابتداء الغاية، والتبعيض، وللصلة.

تقول في ابتداء الغاية: سرت مِن البصرة، وورد الكتاب مِن فلان(١).

وفي التَّبعيض تقول: خذ مِن هذه الدراهم، وأخذت مِن علم فلان(٢).

وفي الصِّلة(٣) تقول: ما جاءني مِن أحدٍ، وما بالرَّبع مِن أحدٍ.

فصل [إلى]

وإلىٰ تدخل لانتهاء الغاية، كقوله: ركبتُ إلىٰ زيد(٤).

وقد تُستعمل بمعنى (مع)، إلا أنه لا تُحمل علىٰ ذلك إلا بدليلٍ، كقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، والمراد به: مع المرافق(٥).

الوجيز في شرح اللمع

(١) وقد تكون الغاية مكانية، كقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، أو زمانية، كقول أنس عند البخاري (١٠١٣): «فمُطرنا مِن الجمعة إلى الجمعة».

(٢) ومثالها من القرآن قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

(٣) وهي التي يسميها النحاة الزائدة، وفائدتها: التنصيص على العموم، أو تأكيد التنصيص عليه، ومثالها قوله تعالى: ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ﴾ [مريم: ٩٨].

(٤) وهي الغاية المكانية، وتأتي للزمانية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

(٥) والدليل هنا فعله ﷺ في الوضوء بغسل المرفق. وخالف في ذلك زفر بن الهذيل العنبري (١٥٨هـ)، صاحب أبي حنيفة، فقال بعدم دخول المرفق في الغَسل في الوضوء، بناءً على الأصل، وهو أن الغاية لا تدخل في المغيَّا.

وزعم قوم مِن أصحاب أبي حنيفة(١): أنه يُستعمل في معنى (مع) علىٰ سبيل الحقيقة، وهذا **خطأ؛ لأنه** لا خلافَ أنه لو قال: لفلانٍ عليَّ مِن درهم إلىٰ عشرة، لم يلزمْه الدرهمُ العاشر، وكذلك إذا قال لامرأته: أنتِ طالق مِن واحدة إلى الثلاث(٢)، لم تقع الطلقة الثالثة(٣)، فدلَّ علىٰ أنه للغاية.

فصل [الواو]

والواو: للجمع والتَّشريك في العطف.

وقال بعض أصحابنا: هو للترتيب، وهذا **خطأ**(٤)؛ **لأنه** لو كان للترتيب لما جاز أن يُستعمل فيه لفظُ المقارنة، وهو أن تقول: جاءني زيدٌ وعمرو معًا، كما لا يجوز أنْ تقول: جاءني زيد ثم عمرو معًا. وتدخل بمعنىٰ **رُبَّ** في ابتداءِ الكلام، كقوله(٥):

وَمَهْمَهٍ مُغْبَرَّةٍ أرجاؤُه

أي: ورُبَّ مهمَهٍ.

(١) لم أقف على تسميتهم، ولعل المراد بهم الصاحبان أبو يوسف ومحمد، كما سيأتي قريبًا.

(٢) في الأصل: من واحد إلى الثالث.

(٣) وهذا الاتفاق الذي يحكيه الشيخ هو بين الشافعي وأبي حنيفة، أما الصاحبان من الحنفية فقد خالفوا في المسألة وقالوا: يدخل الدرهم العاشر، وتقع الطلقة الثالثة.

(٤) وإذا كان خطأً في اللغة فلا يعني أنَّ القولَ بوجوب الترتيب في الوضوء ضعيف، لأنَّ الترتيب له أدلةٌ أخرى عديدة قوية، وضعف الدليل الذي يستدل به بعض الفقهاء علىٰ مسألة ما لا يدلُّ علىٰ ضعف المدلول الذي هو أصل المسألة، وهذه قاعدة مهمة.

(٥) يعني رؤبة بن العجاج، مِن رجزٍ له تتمته:

كأنَّ لونَ أرضِهِ سماؤُهُ

والمهْمَه: المفازة في الصحراء.

وفي القَسَم تقوم مقامَ الباء، تقول: والله، ومعناه بالله.

فصل [الفاء]

والفاء للتَّعقيب والترتيب.

تقول: جاءني زيدٌ فعمروٌ، معناه: جاءني عمرو عَقيبَ زيد(١).

وإذا دخلتَ السوقَ فاشترِ كذا. يقتضي ذلك عَقيب الدخول(٢).

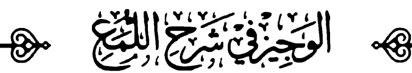
فصل [ثم]

وثم: للترتيب مع المُهلة والتَّراخي.

تقول: جاءني زيدٌ ثم عمرو. ويقتضي أنْ يكون بعدَه بفَصْل(٣).

فصل [أم]

وأم للاستفهام، تقول: تكلمتَ أم لا؟



(١) أي: بعده، من غير تراخ بين المجيئين، وهذا هو التعقيب، على أن التعقيب بين كل أمرين بحسبه، فإذا قيل: تزوجَ فلان فولد له، أفاد أنه لم يكن بين الدخول والولادة إلا مدة الحمل.

(٢) ولذلك إن قال لامرأته: إن فعلتِ كذا فكذا فأنتِ طالق، وقع الطلاق إن فعلتهما على الترتيب، من غير تراخ بينهما.

(٣) وهذا هو الأصل، إلا أن ذلك قد يتخلف بأن تأتي أحيانًا لترتيب الإخبار، لا لترتيب الحكم، فتسقط المهلة، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥٣ ـ ١٥٤].

وتدخل بمعنىٰ أو، تقول: سواءٌ أحسنتَ أم[١] لم تحسن.

فصل [أو]

وأو تدخل للشكِّ في الخبر، تقول: كلمني زيدٌ أو عمرو[٢].

وتدخل للتخيير في الأمر[٣]، كقوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

وقال بعضهم: في النهي تدخل للجَمع[٤].

والأول هو الأصح؛ لأن النهيَ أمرٌ بالترك، كالأمرِ أمرٌ بالفعل، فإذا لم يقتضِ الجمعَ في الأمر لم يقتضِ في النهي[٥].

الوجيز في شرح اللمع

(١) في الأصل: أو. وهو خطأ من الناسخ، وقد صحح بمداد مغاير في بعض النسخ.

(٢) ومن معانيها أيضًا غير الشك: الإبهام على المخاطب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، والتفصيل، ومنه: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٣٥]، والتقسيم، ومنه الكلمة: اسم، أو فعل، أو حرف.

(٣) ويسقط التكليف بفعل أي فرد من الأفراد المخير فيها.

(٤) أي: بين المنهيات في الترك، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

(٥) والجواب على هذا القول عن الآية أن (أو) جاءت فيها بمعنى الواو، وهو وارد عند أمن اللبس؛ أي: آثمًا وكفورًا.

ومن المسائل المهمة التي اختلف فيها وهي ترجع إلى معنى (أو) قوله تعالى في حدِّ المحاربين: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣].

←

فصل [إذ وإذا]

وإذا وإذ: ظرفان للزمان.

إلا أنَّ **إذْ** لما مضىٰ، تقول: أنتِ طالقٌ إذْ دخلتِ الدار، معناه في الماضي[١].

وإذا للمستقبل، تقول: أنتِ طالقٌ إذا دخلتِ الدار، معناه في المستقبل[٢].

فصل [الباء]

والباء: تدخل **للإلصاق**، كقولك: مررت بزيد، وكتبت بالقلم[٣].

وتدخل **للتبعيض** كقولك: مسحتُ بالرأس[٤].

وقال أصحابُ أبي حنيفة: لا تدخل للتبعيض، وهذا **غير صحيح؛ لأنهم** أجمعوا على الفرق بين قوله: أخذت قميصَه، وبين قوله: أخذتُ بقميصِه، فعقلوا مِن الأول

← فذهب بعض الفقهاء ومنهم الإمام مالك إلى أنها على بابها في التخيير، وأن الأمر إلى الإمام يفعل ما فيه المصلحة للمسلمين.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها للتفصيل بحسب جرائم المحاربين، على خلاف بينهم في ذلك، وهو عند الشافعي: إن قَتلوا وأخذوا المال قُتلوا وصُلبوا، وإن قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا فحسب، وإن أخذوا المال ولم يقتلوا قُطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن أخافوا السبيل فقط نُفوا من الأرض.

(١) وعلى هذا فالطلاق منجَّز واقع.

(٢) وعلى هذا فالطلاق معلَّق بدخولها، لم يقع بعد.

(٣) والإلصاق معنى لا يفارقها على قول كثير من اللغويين.

(٤) أي: بعضه، وقد حصل نزاع في إثبات هذا المعنى كما سيأتي قريبًا.

أخذَ جميعه، ومِن الثاني الأخذَ ببعضه، فدلَّ علىٰ ما قلناه[١].

فصل [اللام]

واللام: تقتضي التمليك.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: تقتضي الاختصاصَ دون الْمِلك[٢]، وهذا غير صحيح؛ لأنه لا خلاف أنه لو قال: هذه الدار لزيد، اقتضى أنها مِلكُه، فدلَّ علىٰ

(١) ومن **ثمرات هذا الاختلاف** الاختلافُ في مقدار الممسوح مِن الرأس في الوضوء تبعًا للاختلاف في معنى الباء في آية الوضوء: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]، فقال الشافعية: هي للتبعيض، وهو يصدق على أقل جزء من المبعَّض، فحدَّه بعضهم بثلاث شعرات، وحده الجمهور منهم ببعض شعرة!. وقال الحنفية: هي للإلصاق، وإذا التصقت اليدُ بالرأس مسحت ربعَه عندهم، وأيَّدوا ذلك بمسح النبي ﷺ ناصيتَه وتكميله على العمامة. وذهب المالكية إلى أنها صلة زائدة للتأكيد، فيكون الواجبُ عندهم مسحَ جميع الرأس.

(٢) والفرق بينهما أن الملك أعمُّ من الاختصاص، فقد يكون الشخص مختصًّا بشيء ليس ملكه، كاختصاص الموقوف عليه بالموقوف، **ومن ثمرات المسألة**: الاختلاف في وجوب تمليك الزكاة لمستحقيها المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [التوبة: ٦٠]. وقد بين القرافي في شرح تنقيح الفصول: (ص١٠٤): أن اللام باعتبار الملك وعدمه لها **ثلاثة أحوال**:

الأولى لا تقبل الملك اتفاقًا، نحو: المال للجمل.

والثانية تقبله اتفاقًا، نحو: المال لزيد، أو لعدد محصور.

والثالثة تحتمل الأمرين، نحو آية مصارف الزكاة، فمَن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر وقال تمليك غير المحصور لا يتصور جعلها للاختصاص، ومَن لاحظ قبول النوع للملك جعلها للتمليك.

أن ذلك مقتضاه.

وتدخل أيضًا للتعليل كقوله ﷻ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وتدخل للعاقبة والصيرورة[(١)] كقوله ﷻ: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨].

فصل [علىٰ]

وعلىٰ: للإيجاب، تقول: لفلان عليَّ كذا، معناه: واجب عليَّ[(٢)].

فصل [في]

وفي: للظرف، تقول: له عليَّ تمر في جِراب، معناه أنَّ ذلك محلٌّ له.

(١) ولهذا المعنى شواهد كثيرة، وقد أنكر بعض المعاصرين ممن ألف في تجديد النحو هذا المعنى، وزعم أنها لم ترد إلا في هذا الشاهد من كلام الله تعالى، لأنه يعلم الغيب ويخبر به، بخلاف كلام الناس، وهذا يدل على عدم فهمه لمعنى العاقبة والصيرورة، ومتى يكون الإخبار بها، تقول عمَّن ذهب إلى أرض أعدائه: ذهبَ فلانٌ لِيُقتل، ولا تقصد علةَ الذهاب، بل ما صار إليه. وعليه قول الشاعر:

لِـــدوا للمـوت وابنـوا للخـراب فكلُّكـمُ يصيـر إلـــى تـــرابِ

(٢) لأن من معانيها الاستعلاء، وهو الأصل فيها، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. وقد تأتي للتعليل بمعنى اللام، ومنه: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ أي: لهدايته إياكم. وقد تأتي للمصاحبة بمعنى (مع) ومنه: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦].

فصل [متى]

ومتى: **ظرف زمان**، تقول: متىٰ رأيتَه؟[١]

فصل [أين]

وأين: **ظرف مكان**، تقول: أينَ كنتَ؟[٢]

فصل [حتى]

وحتى: **للغاية**[٣]، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥].

ويدخل[٤] **للعطف** كالواو، إلا أنه لا يُعطف به إلا علىٰ وجه **التعظيم أو التحقير**، تقول في التعظيم: جاءني الناسُ حتى السلطانُ، وتقول في التحقير: كلَّمني كلُّ أحدٍ حتىٰ العبيدُ.

ويدخل **ليبتدأ الكلام بعدَه**، كقولك: قام الناسُ، حتىٰ زيدٌ قائم[٥].

(١) وتأتي (متى) للشرط، كقوله: متى أضعِ العمامة تعرفوني. وهي تقتضي العموم في الزمان.

(٢) وتأتي (أين) و (أينما) للشرط، كقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]. وهي تقتضي العموم في المكان.

(٣) بمنزلة (إلى) إلا أنَّ ما بعد (حتى) يدخل فيما قبلها بخلافها.

(٤) أي: حرف (حتى).

(٥) وقد تأتي (حتى) للتعليل بمعنى (كي)، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧].

فصل [إنَّما]

وإنَّما: للحَصْر، وهو جمعُ الشيء فيما أُشير إليه ونفيُه عما سواه، تقول: إنما في الدار زيد؛ أيْ: ليس فيها غيرُه، وإنما الله إله واحدٌ، أي: لا إله إلا واحد(١).



(١) وفي قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» إثبات كون الأعمال بالنيات، ونفي كونها من غير النيات.
واختلف الفقهاء في المراد بهذا الكون، هل هو الوجودي؛ أي: لا عمل إلا بنية، أو الشرعي؛ أي: لا اعتداد بالأعمال شرعًا إلا بنية، وعلى الثاني هل المراد الصحة أو الثواب، والخلاف بين الحنفية والجمهور في بعض المسائل مشهور، ومنها النية في الوضوء والغسل، اشترط فيهما الجمهور النية خلافًا للحنفية.
وقد وقع هنا في هامش الأصل: الجزء الثاني من أصل الشيخ.

باب الكلام في أفعال رسول الله ﷺ

وجملته أنَّ الفعلَ **لا يخلو:**

إمَّا أنْ يكون قُربةً، **أو** ليس بقربة.

فإنْ لم يكن قربةً: كالأكلِ، والشرب، واللبس، والقيام، والقعود، فهو يدلُّ على الإباحة؛ **لأنه**[١] لا يُقَرُّ على الحرام.

وإن كان قربةً لم يخلُ مِن **ثلاثة أوجه:**

أحدها: أنْ يُفعل بيانًا لغيره، فحكمُه مأخوذ مِن المبيَّن، فإنْ كان المبيَّن واجبًا كان البيانُ واجبًا، وإنْ كان ندبًا كان البيانُ ندبًا[٢]، ويُعرف بأنه بيان لذلك بأن يصرِّح بأن ذلك بيان لذلك، أو يُعلم في القرآن آيةٌ مجملةٌ تفتقر إلى البيان، ولم يظهر بيانها بالقول، فيعلم أنَّ هذا الفعلَ بيانٌ لها[٣].

والثاني: أن يُفعل امتثالًا لأمر، فيُعتبر أيضًا بالأمر، فإنْ كان على الوجوب علمنا

(١) أي: النبي ﷺ، لعصمته وحفظه من الله تعالى.

(٢) كما بيَّن ﷺ بفعله واجبات الصلاة والحج ومندوباتهما.

(٣) كقطعه ﷺ يد السارق مِن مفصل الكف، بيانًا لآية حد السرقة، فيما أخرجه البيهقي (١٧٢٤٩) من حديث جابر، وهو وإن كان ضعيف الإسناد إلا أن له شواهد من أقوال الخلفاء وأفعالهم، ومن قراءة ابن مسعود (فاقطعوا أيمانَهما) أخرجها الطبري في تفسيره (١١٩١٠) بسنده عن الشعبي.

أنه فعل واجبًا، وإنْ كان على النَّدب علمنا أنه فعل ندبًا[١].

والثالث: أنْ يُفعل ابتداءً مِنْ غير سبب، فاختلف أصحابنا فيه علىٰ **ثلاثة أوجه**:

أحدها: أنه على الوجوب إلا أنْ يدلَّ الدليلُ علىٰ غيره[٢]، وهو قول أبي العباس، وأبي سعيد[٣]، وهو مذهب مالك وأكثرِ أهل العراق.

والثاني: أنه على الندب[٤] إلا أن يدلَّ الدليلُ على الوجوب[٥].

والثالث: أنه علىٰ الوقف، فلا يُحمل على الوجوب ولا على الندب إلا بدليل، وهو قول أبي بكر الصيرفي[٦]، وهو **الأصح**.

والدليل عليه: أنَّ احتمالَ الفعل للوجوب كاحتماله للندب، فوجب التوقُّفُ فيه حتىٰ يدلَّ الدليل[٧].

(١) كذبحه ﷺ كبشين أملحين أقرنين في الأضحية، فيما أخرجه البخاري (٥٥٦٥) ومسلم (١٩٦٦) من حديث أنس، عملًا بقوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾ [الكوثر: ٢].

(٢) وهذا من باب الأخذ بالاحتياط، لأنَّ الوجوب أقصىٰ ما يدل عليه الفعل النبوي.

(٣) أي: الإصطخري. وفي الشرح: وأبي إسحق، وأبي عليٍّ بن خيران.

(٤) وهذا مِن باب الأخذ باليقين، لأن الندب أقل ما يُحمل الفعل النبوي الذي هو قربة عليه.

(٥) وفي الشرح أن ذلك حكي عن أبي بكر الصيرفي، والقفال، وأبي حامد المروزي.

(٦) في الشرح: (الدقاق) بدل (الصيرفي)، وقال: وهو قول أكثر أصحابنا وقول أكثر المتكلمين، وهو الصحيح.

(٧) **قلت**: وفي الأخذ بقول التوقف إذا لم يدل الدليل على ترجيح أحد الوجهين نظر، لأن فعله ﷺ للقرب والطاعات دليلٌ على المشروعية، وأقل أحواله الندب، إلا إذا ثبت اختصاصه به، كالوصال في الصيام. والله أعلم

فصل [في أن فعله ﷺ شرعٌ لنا ما لم يدل على الخصوصية دليل]

إذا فعَل رسولُ الله ﷺ شيئًا وعُرف أنه فعلَه علىٰ وجه الوجوبِ أو على وجه الندبِ كان ذلك شرعًا لنا، إلا أنْ يدلَّ الدليلُ علىٰ تخصيصه بذلك.

وقال أبو بكر الدقاق: لا يكون ذلك شرعًا لنا إلا بدليل(١).

والدليل على فساد ذلك قولُه ﷻ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ولأن الصحابة كانوا يرجعون فيما أشكل عليهم إلىٰ أفعاله فيقتدون به فيها، فدلَّ علىٰ أنه شرعٌ في حقِّ الجميع.

فصل [في أنواع البيان بالفعل]

ويقع بالفعل جميع أنواع البيان مِن: بيانِ المجمَل، وتخصيصِ العموم، وتأويلِ الظاهر، والنسخِ.

فأمَّا بيانُ المجمَل فهو: كما فعَل رسول الله ﷺ الصلاةَ، والحجَّ، فكان في فعله بيان المجمَل الذي في القرآن(٢).

وأمَّا تخصيص العُموم: فكما رُوي أنه ﷺ «نهىٰ عن الصَّلاةِ بعدَ العصرِ حتىٰ

(١) ذكر الشيخ في الشرح أنه مذهب الأشعرية.

(٢) وبغير هذا البيان النبوي منه ﷺ لا يمكن العمل بمجمَلات القرآن، فظهر أن الداعين للأخذ بالقرآن وحدَه وترك السنة إنما يريدون بذلك المروق من الدين كله بحجة التمسك بالقرآن.

تغرُبَ الشمسُ»[1]، ثم رُوي أنه ﷺ «صلَّىٰ بعد العصر صلاةً لها سببٌ»[2].

فكان في ذلك تخصيصُ عموم النهي[3].

وأمَّا تأويلُ الظاهر: فكما رُوي عنه ﷺ «أنه نهىٰ عن القَوَد في الطَّرَف قبلَ الاندمال»[4]، ثم رُوي: «أنه أقادَ في الطَّرَف قبلَ الاندمال»[5]، فيُعلم أن المرادَ بالنهي الكراهيةُ دون التحريم.

وأمَّا النسخُ: فكما رُوي عنه ﷺ أنه قال: «البِكرُ بالبِكرِ جلدُ مئةٍ وتغريبُ عامٍ، والثَّيِّبِ بالثيِّبِ جلدُ مئةٍ والرَّجْمُ»[6]، ثم رُوي أنه ﷺ «رجَمَ ماعِزًا ولم يجلدْه»[7]،

(١) تقدم تخريجه: (ص١٩١).

(٢) أخرجه البخاري (١٢٣٣) ومسلم (٨٣٤) من حديث أم سلمة.

(٣) ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بقوله أو فعله. قال في الشرح: «ومِن أصحابنا مَن قال: تخصيص العموم لا يجوز بالفعل، حكي ذلك عن أبي إسحق، وهو قول أبي الحسن الكرخي».

(٤) فيما أخرجه الدارقطني (٣١١٥) من حديث جابر، وقال: أخطأ فيه ابنا أبي شيبة، وخالفهما أحمد بن حنبل وغيره، فرووه عن عمرو بن دينار مرسلًا، وكذلك قال أصحاب عمرو عنه، وهو المحفوظ.

(٥) فيما أخرجه أحمد (٧٠٣٤) والدارقطني (٣١١٤) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وفيه: «ثم نهى رسول الله ﷺ أن يُقتصَّ مِن جرحٍ حتى يبرأ صاحبُه».
قلت: والظاهر من روايات الحديثين أنَّ النهيَ هو آخر الأمرين، وقد حمله الشافعية على الكراهة، وحمله الحنفية والمالكية على التحريم.

(٦) أخرجه مسلم (١٦٩٠) وأحمد (٢٢٧٨٠) والأربعة إلا النسائي، من حديث عبادة بن الصامت، ولفظه: «ونفي سنة».

(٧) أخرجه مسلم (١٦٩٢) وأبو داود (٤٤٢٠) وغيرهما من حديث جابر.

فدلَّ علىٰ أنَّ ذلك منسوخ(١).

فصل [في تعارض القول والفعل]

فإن تعارض قولٌ وفعلٌ في البيان ففيه **أوجه**:

من أصحابنا مَن قال: القولُ أولىٰ.

ومنهم مَن قال: الفعلُ أولىٰ.

ومنهم مَن قال: هما سواء.

والأولُ **أصح**؛ **لأنَّ** الأصلَ في البيان هو القول، ألا ترىٰ أنه يتعدّىٰ بصيغته، والفعل لا يتعدّىٰ إلا بدليل، فكان القولُ أولىٰ(٢).

❁ ❁ ❁



(١) وقيل: إنه إلى الإمام، إن شاء جمع بينهما، وقد روي ذلك عن علي كما في مسند أحمد (١١٩٠) وغيره.

(٢) والقول يتعدى بالإجماع، والفعل مختلف فيه. ولما بين ﷺ العباداتِ بفعله قدم بين يدي ذلك القول، فقال: «خذوا عني مناسككم»، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فدل علىٰ أن القول أقوى فوجب تقديمه.

ومثال تعارض القول والفعل: تعارض الأمر بتغطية الفخذ فيما أخرجه أحمد (١٥٩٣٢) وأبو داود (٤٠١٤) والترمذي (٢٧٩٥) وعلقه البخاري (٣٧١) من حديث جرهد بلفظ: «غطِّ فخذَك فإنَّ الفخذَ عورة» مع ما أخرجه البخاري (٣٧١) من حديث أنس أنه ﷺ «كان راكبًا ثم حسَر الإزارَ عن فخذه حتى رؤي بياضُ فخذه». فالقول ههنا مقدم لأنه خطاب لغيره، والفعل يحتمل الخصوصية.

باب القول في الإقرار والسكت عن الحكم

والإقرار: أن يَسمع رسولُ الله ﷺ شيئًا فلا ينكرُه، أو يرىٰ فِعلًا فلا ينكره، مع عدم الموانع، فيدلُّ ذلك علىٰ جوازه.

وذلك مثل ما رُوي أنه سمع رجلًا يقول: «الرجلُ يجِدُ مع امرأته رجلًا إنْ قتَل قتلتموه، وإنْ تكلَّمَ جلدتُّموه، وإنْ سكَتَ سكت علىٰ غيظٍ، أم كيفَ يصنعُ»(١)، ولم ينكِر عليه، فدلَّ ذلك علىٰ أنه إذا قتَل قُتل، وإذا قذَف جُلِد.

وكما رُوي أنه ﷺ «رأىٰ قيسًا يصلِّي ركعتي الفجرِ بعدَ الصبح فلمْ يُنكِرْ عليه»(٢)، فدل علىٰ جواز ما لها سببٌ بعد الصبح؛ لأنه لا يجوز أن يرىٰ منكَرًا فلا ينكره مع القدرة عليه؛ لأن في ترك الإنكار إيهامَ أنَّ ذلك جائز.

فصل [فيما فُعل في زمنه ﷺ]

وأمَّا ما فُعل في زمانه ﷺ فلم ينكره فإنه يُنظَر فيه:

فإن كان ذلك مما لا يجوز أن يخفىٰ عليه مِن طريق العادة كان بمنزلة ما لو رآه فلم ينكره.

(١) فيما أخرجه مسلم (١٤٩٥) من حديث ابن مسعود، والرجل هو هلال بن أمية.

(٢) فيما أخرجه أبو داود (١٢٦٧) والترمذي (٤٢٢) وأحمد (٢٣٦٧٠).

وذلك مثل ما رُوي[1] أنَّ معاذًا كان يصلي العشاء مع النبي ﷺ ثم يأتي قومَه في بني سلمة فيصلي بهم، هي له تطوُّعٌ ولهم فريضةُ العِشاء، فيدلُّ ذلك على جواز الافتراض خلف المتنفِّل، فإنَّ مثل ذلك لا يجوز أنْ يخفىٰ عليه[2]، فلو كان لا يجوز لأنكر.

وأمَّا ما يجوز خفاؤه عليه، وذلك مثل ما رُوي عن بعض الأنصار أنه قال: «كنا نجامِعُ علىٰ عهد رسول الله ﷺ ونُكْسِل ولا نغتسل»[3]، فهذا لا يدل على الحكم؛ لأن ذلك يُفعل سرًّا، ويجوز أنْ لا يعلم به رسول الله ﷺ، وهم لا يغتسلون ؛ لأن الأصلَ أن لا يجب الغسل، فلا يحتج به في إسقاط الغسل، ولهذا قال عمر ﷺ حين رُوي له ذلك: «أوَ علِم رسولُ الله ﷺ فأقرَّكم عليه؟ فقالوا: لا، فقال: فمَهْ»[4].

فصل [في السَّكت]

وأمَّا السَّكتُ[5] عن الحكم فهو: أن يرىٰ رجلًا يفعل فعلًا فلا يوجبُ فيه حكمًا،

(١) فيما أخرجه البخاري (٧٠١) ومسلم (٤٦٥) وغيرهما من حديث جابر.

(٢) وذلك من طريقين:
أحدهما: تكرار الصلاة وظهورها مع طول المدة وصغر المدينة.
والثاني: أنه إقدام على إحداث شرع، ولا يقدم عليه معاذ ﷺ وأمثاله من فقهاء الصحابة من غير إذن النبي ﷺ.

(٣) فيما أخرجه بنحوه أحمد (٢١٠٩٦) والبزار (٣٧٣٠) والطبراني في الكبير (٤٥٣٦) عن عبيد بن رفاعة بن رافع عن أبيه، وفيه ابن إسحق: ثقة مدلس، وهو مذهب زيد بن ثابت.

(٤) فيما أخرجه بنحوه أحمد (٢١٠٩٦) والطبراني عن رفاعة بن رافع كما تقدم، بل ورد عنه عليه الصلاة والسلام عكس ذلك، فيما أخرجه مسلم (٣٥٠) من حديث عائشة.

(٥) أي: الإقرار.

فيُنظر فيه:

فإن لم يكن ذلك موضعَ حاجة لم يكنْ في سكوته دليلٌ على الإيجاب ولا على الإسقاط، لجواز أنْ يكون قد أخَّر البيانَ إلىٰ وقت الحاجة[1].

وإن كان موضعَ حاجة مثل الأعرابي الذي سأله عن الجماع في رمضان، فأوجب عليه العتق[2]، ولم يوجِب على المرأة، دلَّ سكوتُه علىٰ أنه غير واجب[3]؛ **لأن** تأخيرَ البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[4].



(١) وهو جائز على الصحيح.

(٢) تقدم تخريجه، عند الشيخين من حديث أبي هريرة: (ص٢٣٥).

(٣) أي: عليها.

(٤) ومن جملة ذلك سكوت النبي ﷺ عن زكاة الخضروات، مع وجودها في عصره وعلمه بها، فلم يوجب فيها شيئًا، ولا ذكرها في كتاب الصدقات، ولم يُنقل أخذها عن أحد، فدلَّ ذلك علىٰ أنه لا زكاة فيها. وذهب الحنفية إلى إخراج الزكاة مِن كل ما تنبت الأرض، استدلالًا بعموم الآية.



باب القول في الأخبار

باب بيان الخبر وإثبات صيغته

والخبر: هو الذي لا يخلو مِن أنْ يكون صدقًا أو كذبًا[١].

وله صيغةٌ موضوعة في اللغة تدلُّ عليه، وهي قوله: زيدٌ قائم، وعمرو قاعد، وما أشبههما[٢].

وقالت الأشعرية: لا صيغة له[٣].

والدليل على فساد ذلك: أنَّ أهل اللغة قسَّموا الكلام أربعة أقسام فقالوا: أمر، ونهي، وخبر واستخبار.

فالأمر قولك: افعلْ.



(١) والصدق ما طابق الواقع، والكذب ما خالفه، وهذه العبارة حكاها الشيخ في الشرح عن القاضي الباقلاني، وارتضاها وقال: «وهذه عبارة صحيحة تشتمل على خبر الله وخبر رسوله والأخبار المتواترة، خلافًا لما ذكره الأكثرون في تعريفه بأنه: ما يدخله الصدق والكذب، لأنَّ خبر الله وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب».

(٢) من الجمل المتضمنة للحكم بالمسند على المسند إليه، وهي الجملة الاسمية.

(٣) وهذا مِن جنس قولهم في الأمر، والنهي، والعموم، وهي مسألة كلامية لا أثر لها في الفقه كما تقدم، ومقتضى قولهم هذا أن الصيغة إذا وردت مطلقة يجب التوقف فيها حتى يدلَّ الدليلُ على المراد بها، كالأسماء المشتركة.

والنهي قولك: لا تفعلْ.

والخبر قولك: زيدٌ في الدار.

والاستخبار قولك: أزيدٌ في الدار.

فدل على ما قلناه.

باب القول في الخبر المتواتر

اعلم أنَّ الخبر ضربان: متواتر، وآحاد.

فأمَّا الآحاد فله باب يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالىٰ.

وأمَّا المتواتر فهو: كلُّ خبر عُلم مُخْبَرُه[١] ضرورةً، وذلك ضربان:

تواترٌ مِن جهة **اللفظ**، كالأخبار المتفقة عن القرون الماضية، والبلاد النائية[٢].

وتواتر مِن طريق **المعنى**، كالأخبار المختلفة عن سخاء حاتم، وشجاعة علي ﷺ، وما أشبه ذلك[٣].

ويقع العلم بكلا الضربين.

وقال البراهمة[٤]: لا يقع العلمُ بشيءٍ مِن الأخبار، وهذا **جهل** فإنَّا نجد أنفسَنا

(١) المُخبَر بضم الميم وفتح الباء: ما يدل عليه الخبر، ويسمى مدلول الخبر.

(٢) عبارته في الشرح: «ما اتفق الناس فيه على لفظ واحد ومخبَر واحد»، وهي أوضح في المعنى، ثم مثل له بما ذكره هنا، والأولى أن يمثل له أيضًا بما ثبت تواتره لفظًا من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والسيرة، كهجرة النبي ﷺ من مكة إلى المدينة ووفاته فيها، وما روي من عدد الصلوات المفروضة وركعاتها.

(٣) مما اتفقت فيه المعاني واختلفت الألفاظ، ومنه أن القرآن نزل على سبعة أحرف في القراءة.

(٤) هم أتباع ملة من ملل الهند، ينسبون إلى رجل يدعى (براهم) ومن عقائدهم إنكار النبوات ←

عالمةً بما يؤدِّي إليها الخبر المتواتر مِن أخبار مكة، وخراسان وغيرهما، كما نجدُها عالمةً بما تؤدِّي إليها الحواسِّ، فكما لا يجوز إنكار العلم الواقع بالحواس لم يجزْ إنكار العلم الواقع بالأخبار.

فصل [في حقيقة العلم الواقع بالتواتر]

والعلم الذي يقع به ضروريٌّ(١).

وقال البلخيُّ من المعتزلة: العلم الواقع به اكتساب، وهو قول أبي بكر الدقاق.

وهذا **خطأ؛ لأنه** لا يمكن نفيُ ما يقع به مِن العلم عن نفسه بالشك والشبهة، فكان ضروريًّا، كالعلم الواقع عن الحواس

فصل [في شروط التواتر]

ولا يقع العلم الضروريُّ بالتواتر إلا **بثلاث شرائط**:

إحداها: أن يكون المخبرون عددًا لا يصحُّ منهم التواطؤ على الكذب(٢).

⟵ أصلًا، كما ذكر الشهرستاني في الملل والنحل: (ص٥٠٦).

(١) أي: لا يمكن المرء دفعه عن نفسه، بل يضطر إليه اضطرارًا.

(٢) وهذا يرجع فيه إلى كل خبر بحسبه، فقد يتحقق تواتر بعض الأخبار بنقل العشرة ونحوها، ولا يكفي في تواتر غيرها المئة ونحوها إذا احتمل رجوعهم إلى جهة واحدة، والمعول عليه قيام الدليل على نفي احتمال التواطؤ والصدورِ عن جهة واحدة، كما لو اتفق أن أراد الحاكم الترويج لأكذوبة في البلد، فبث عيونه وأعوانه بالعشرات بين الناس فحدثوا بها، فانتشرت عنهم وحملها الصغير والكبير، والرجال والنساء ثم فتشت أسانيدها فوجد انحصارها فيهم ⟵

وأن يستويَ طرفاه ووسطُه، ويروي هذا العددُ عن مثله إلىٰ أن يتصل بالمخبَر عنه(١).

وأن يكونا الخبرُ في الأصل عن مشاهدةٍ أو سماع، فأمَّا إذا كان عن نظر واجتهاد، مثل أن يجتهد العلماء فيؤديهم الاجتهاد إلىٰ شيء لم يقع العلمُ الضروري بذلك(٢).

ومِن أصحابنا مَن اعتبر أن يكون العددُ مسلمين(٣).

ومِن الناس مَن قال: لا يجوز أن يكون العددُ أقلَّ مِن اثني عشر(٤).

ومنهم مَن قال: أقلُّه سبعون(٥).

ومنهم مَن قال: ثلاثمئة وكسْر(٦).

← ودورانها عليهم، فلا يفيد ذلك الثبوت والتواتر مهما كثر عددهم.

(١) والمقصود بالاستواء هنا: أن لا ينقص العدد عن حد التواتر في كل طبقة من طبقات المخبرين، أما إذا بدأ آحادًا ثم استفاض وتواتر بعد ذلك، فهو متواتر عمن انتشر عنه، لا عن أصل الخبر.

(٢) وهذا مثل نقل اليهود والنصارى ما يعتقدونه من الأباطيل، جيلًا عن جيل، حتى يصلوا إلى أول مَن اعتقد الباطل المنقول، ممن ليس عنده رؤية أو سماع، بل مجرد اعتقاد قام عن ظن وشبهة، أو كذب واختراع.

(٣) والتحقيق أن هذا لا يشترط، بل الكافي عدم التواطئ على الكذب، وحصول العلم بخبرهم ولو كانوا كفارًا.

(٤) بعدد نقباء بني إسرائيل، وهو عدد نقباء بيعة العقبة الأولى.

(٥) بعدد أصحاب موسى ﷺ.

(٦) في الشرح: وثلاثة عشر، بعدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر.

وهذا كلُّه: **خطأ؛ لأن** وقوعَ العلم به لا يختصُّ بشيءٍ مما ذكروه، **فسقط** اعتبارُ ذلك[١].



(١) ويدل عليه أن هذه الأعداد ليس بعضها بأولىٰ مِن بعض، ولا دليل على خصوصية شيء منها.

باب القول في أخبار الآحاد

واعلم أن خبر الواحد: ما انحطَّ عن حدِّ التواتر(١)، وهو ضربان: مسندٌ، ومرسَل.

فأمَّا المرسَل فله باب يجيء إن شاء الله.

وأمَّا المسنَد فضربان:

أحدهما: يوجب العلم، وهو على أوجه:

منها: خبرُ الله ﷻ(٢)، وخبر رسول الله ﷺ(٣).

ومنها: أن يحكي الرجلُ بحضرة رسول الله ﷺ شيئًا ويدَّعيَ علمَه فلا ينكر عليه، فيُقطَع به على صدقه(٤).

ومنها: أن يحكيَ الرجلُ شيئًا بحضرة جماعة كثيرة ويدَّعي علمَهم فلا ينكرونه،

(١) بفقده شرطًا من شروط التواتر، وهذا ما مشى عليه جمهور الأصوليين مِن الشافعية وغيرهم، وذهب بعضهم ومنهم الحنفية إلى تقسيم الخبر إلى: متواتر، ومشهور، وآحاد، وهذا التقسيم أدق.

(٢) أي: الذي لم يصل إلى حدِّ التواتر، لكن قامت الأدلة على القطع به، كبعض الأحاديث القدسية، وبعض وجوه القراءات الصحيحة غير المتواترة.

(٣) مما احتفَّت به القرائن، فأفاد العلم، وإن لم يكن متواترًا.

(٤) **ومثاله**: إخبار تميم الداري النبيَّ ﷺ بما رآه من خبر الجسَّاسة والدجال الموثق بالحديد في جزيرة في البحر، فيما أخرجه مسلم (٢٩٤٢) من حديث فاطمة بنت قيس.

فيُعلم بذلك صدقُه[١].

ومنها: خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول[٢]، فيُقطع بصدقه، سواءٌ عمل الكلُّ به أو عمل البعض وتأوله البعض[٣].

فهذه الأخبار توجب العملَ، ويقع العلمُ بها استدلالًا[٤].

والثاني: يوجِب العملَ ولا يوجب العلم، وذلك مثل الأخبار المروية في السُّنن والصحاح وما أشبهها[٥]. وقال بعض أهل العلم[٦]: توجب العلم.

وقال بعض المحدِّثين: ما تجلَّى[٧] إسنادُه أوجب العلم.

(١) لإقرارهم عليه، فصار كخبر العدد الكثير.

(٢) لقرائن احتفت به، ككون نقلته معروفين بكمال الضبط والأمانة، كالأئمة الحفاظ.

(٣) ومثاله حديث عمر الذي أخرجه البخاري (١) عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»، فهو لا يصح إلا من حديث عمر، وعنه لا يصح إلا من حديث علقمة بن وقاص الليثي، وعن علقمة لا يصح إلا من حديث محمد بن إبراهيم التيمي، وعن محمد بن إبراهيم لا يصح إلا من رواية يحيى بن سعيد الأنصاري، وعن يحيى اشتهر الحديث ثم تواتر.

(٤) وهو العلم المكتسب، غير الضروري، ويسمى العلم النظري أيضًا، لأنه يعرف صدقه بالأدلة والنظر، كخبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ مما لم يتواتر.

(٥) أي: عمومًا في الإجمال، مما لا تنطبق عليه شروط القسم الذي قبله، وإلا فإن في الصحاح والسنن كثيرًا مما يفيد العلم. وفي مطبوعة الفقيه والمتفقه للخطيب: «السنن الصحاح».

(٦) وهم بعض الظاهرية.

(٧) في الشرح: ما علا. والمراد به ما تسلسل بالأئمة الحفاظ، أو احتفت به القرائن.

وقال النظَّام[١]: يجوز أن يوجب العلم إذا قارنه سبب، **مثل**: أن يرىٰ رجلًا مخرَّقَ الثياب فيجيء ويخبر بموت قريب له[٢].

وقال القاساني[٣] وابن داود: لا يوجب العَمَل، وهو مذهب الرافضة.

ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم مَن قال: العقلُ يمنع العملَ به.

ومنهم مَن قال: العقل لا يمنع، إلا أنَّ الشرعَ لم يرِد به.

فالدليل علىٰ أنه لا يوجب العلم: أنَّه لو كان يوجب العلم لوقع العلمُ بخبر كلِّ مخبِرٍ مِمَّن يدَّعي النبوة، أو مالًا علىٰ غيره، فلما لم يقع العلم بذلك دلَّ علىٰ أنه لا يوجب العلم[٤].

وأمَّا **الدليل** علىٰ أنَّ العقلَ لا يمنع مِن التعبُّد به هو: أنه إذا جاز التعبُّد بخبر المفتي وشهادةِ الشاهد ولم يمنع العقل منه جاز بخبر المخبِر.

(١) إبراهيم بن سيار المعتزلي المتفلسف، شيخ الجاحظ، كان من الأذكياء، مع شذوذه وضلاله توفي بعد (٢٢٠هـ).

(٢) أو يرى دخانًا في موضع ثم يخبر رجل بحصول حريق ونحوه، فإذا لم يقترن به سبب فلا يوجب العلم عنده.

(٣) محمد بن إسحق القاساني الظاهري، أبو بكر، أخذ عن داود الظاهري، وخالفه في مسائل في الأصول والفروع، وقد ترجم له الشيخ في طبقات الفقهاء: (ص١٧٦)، ووقع في مطبوعة الشرح وبعض النسخ المطبوعة من اللمع: القاشاني بالشين، وهو تصحيف.

(٤) وفائدة عدم وجوب العلم: أنه لا يكفر منكره ولو كان صحيحًا.

والدليل علىٰ وجوب العمل به مِن جهة الشرع: أنَّ الصحابةَ ﷺ رجعت إليها[١] في الأحكام: فرجع عمر إلى حديث حَمَل بن مالك في دية الجنين، وقال: «لو لم نسمعْ هذا لقضَينا بغيره»[٢].

ورجع عثمان ﷺ في السُّكنىٰ إلى حديث فُرَيعة بنت مالك[٣].

وكان عليٌّ ﷺ يرجع إلى أخبار الآحاد ويستظهِر فيها باليمين، وقال: «إذا حدثني أحدٌ عن رسول الله ﷺ أحلفتُه، فإذا حلفَ لي صدَّقتُه، إلا أبا بكر، وحدثني أبو بكر وصدقَ أبو بكر»[٤].

ورجع ابن عمر إلى خبر رافع بن خَديج في المخابَرة[٥].

(١) أي: أخبار الآحاد.

(٢) فيما أخرجه أبو داود (٤٥٧٣) وغيره عن طاوس، قال: «قام عمر على المنبر يسأل عن قضية النبي ﷺ، فقام حمل بن مالك، فقال: كنت بين امرأتين فضربتْ إحداهما الأخرى بمِسطح فقتلتها وجنينَها، فقضى رسول الله ﷺ في جنينها بغرةٍ عبد أو أمة، فقال عمر: الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا». وفيه انقطاع بين طاوس وعمر، وأصل القصة في الصحيحين.

(٣) وهي أخت أبي سعيد الخدري، سألت النبي ﷺ أن يأذن لها بالتحول إلى دور أهلها بعد مقتل زوجها فيما أخرجه أحمد (٢٧٠٨٧) وأبو داود (٢٣٠٠) وابن حبان (٤٢٩٢) وغيرهم عن زينب بنت كعب، وفيه قول النبي ﷺ للفريعة: «امكُثي في بيتك حتى يبلغَ الكتابُ أجلَه».

(٤) فيما أخرجه أحمد (٢) وأبو داود (١٥٢١) والترمذي (٤٠٦) وغيرهم عنه.

(٥) أخرجه الشافعي عن عمرو بن دينار، ورواه مسلم (١٥٤٧) بمعناه عن ابن عمر.

ورجعت الصحابةُ إلى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين[١]، فدلَّ علىٰ وجوب العمل به[٢].

فصل [في قبول خبر الواحد]

ولا فرقَ بين أن يرويَه واحدٌ أو اثنان.

وقال أبو علي الجبَّائي: لا يُقبل حتى يرويَه اثنان عن اثنين، وهذا خطأ؛ لأنه إخبارٌ عن حكم شرعي، فجاز قبوله مِن واحد كالفُتيا[٣].

فصل [في العمل بالأخبار فيما تعمُّ به البلوىٰ]

ويجب العملُ به فيما تعُمُّ به البلوىٰ، وفيما لا تعم.

الوجيز في شرح اللمع

(١) أخرجه البخاري (٢٩١) ومسلم (٣٤٨) من حديث أبي هريرة.

(٢) وأدلة العمل به أكثر من أن تستقصى، ويدل عليه أيضًا أنَّ النبي ﷺ لم يزل يبعث العمَّال على الصدقات، والأمراء على البلدان يعلِّمون الناس، ويقيمون الحدود، ويأخذون الصدقات، والمعلمين للقرآن والسنة في القبائل والأنحاء، أفرادًا واحدًا فواحدًا، كما بعث معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن، وأبا هريرة إلى البحرين، وعليًّا بسورة براءة يتلوها على الناس في الموقف، وكل هذا دون عدد التواتر، فدل على وجوب العمل بخبر الواحد، وقد أفاض الشافعي في هذا المعنى وأبان عنه بما لا مزيد عليه في كتبه عامة، وفي الرسالة واختلاف الحديث خاصة.

(٣) ويدل عليه قول الله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فدل على أنه إذا جاءنا عدل نقبل خبره ولا نتبين.

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز العملُ به فيما تعمُّ به البلوىٰ[١].

والدليل على فساد ذلك: أنه حكمٌ شرعي يسوغ فيه الاجتهاد، فجاز إثباتُه بخبر الواحد قياسًا علىٰ ما لا تعم به البلوى.

فصل [في تقديم خبر الواحد على القياس]

ويُقبل إنْ خالف القياسَ ويُقدَّم عليه.

وقال أصحاب مالك[٢]: إذا خالف القياسَ لم يُقبل.

(١) ما تعمُّ به البلوى: ما يحتاجه للعمل به جمهور الناس لتعلقه بهم، وليس خاصًّا بفريق دون فريق، كنقض الوضوء من مسِّ الذكر، وإيجاب الغسل من التقاء الختانين، وأمثال ذلك مما يحتاجه العموم، ويكثر السؤال عنه.
ومن آثار الاختلاف في المسألة: اختلاف الحنفية والجمهور في نقض الوضوء مِن مسِّ الذكر، فأوجبه الجمهور بحديث بُسرة بنت صفوان، ومنع منه الحنفية تمسُّكًا بحديث طَلْق بن عليٍّ الحنفي، مع أن حديث بسرة متأخر عن حديث طلق، لكن قال الحنفية: هو حديث آحاد، والمسألةُ فيما تعمُّ به البلوى، فلا يقبل، ولو كان صحيحًا لنقل بالشهرة أو التواتر.
وردَّ الجمهور بأن ذلك لا يلزم، فقد حج النبي ﷺ ومعه العدد الكثير والجم الغفير، وقال: «خذوا عني مناسككم»، ولم ينقل المناسك إلا عدد قليل، كعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، ونحو ذلك.

(٢) جزم القرافي في تنقيح الفصول أن ذلك مذهب مالك، وذكر في شرحه: (ص٣٨٧) نقلًا عن القاضي عياض وابن رشد أنه أحد القولين في المذهب، وحجته أن القياس موافق للقواعد المبنية على تحصيل المصالح ودرء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك، فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها. وأورد الشاطبي في الموافقات: (٣/ ٢٢ ـ ٢٥) أمثلةً ←

وقال أصحاب أبي حنيفة: إذا خالف قياسَ الأصول لم يُقبل[١]، وذكروا ذلك في خبر التَّفليس[٢]، والقُرعة[٣]، والمُصرَّاة[٤].

والدليل على أصحاب مالك: أنَّ الخبرَ يدلُّ علىٰ قصد صاحب الشرع بصريحه، والقياس يدلُّ علىٰ قصده بالاستدلال، والصريحُ أقوىٰ، فيجب أن يكون بالتقديم أولىٰ[٥].

الوجيز في شرح اللمع

← عديدة لهذا التقديم، منها: تركه العمل بحديث صيام الولي عن الميت الذي عليه صيام، وتركه القول بنجاسة لعاب الكلب، وتركه الأخذ بحديث الشاة المصرَّاة في أحد القولين.

(١) وهو ما دلت عليه أصول الشرع العامة المطَّردة في كل باب من الأبواب، ككون تعويض المتلَفات بالقيمة.

(٢) وهو ما أخرجه أحمد والبخاري (٢٤٠٢) ومسلم (١٥٥٩) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ مرفوعًا، قال: «مَن أدرك مالَه بعينه عند رجل أفلسَ فهو أحقُّ به مِن غيره». وقال الحنفية: القياس أنه مثل باقي الغرماء.

(٣) أخرجه البخاري تعليقًا في أول باب القرعة في المشكلات عن أبي هريرة، قال: «عرض النبي ﷺ على قوم اليمين فأسرعوا، فأمر أن يسهم بينهم في اليمين أيهم يحلف». وقد وردت القرعة في مسائل غير اليمين، ذكرها البخاري بباب القرعة من كتاب الشهادات. وقال الحنفية: لا وجه للقرعة من الأصول.

(٤) أخرجه أحمد (٩٣١٠) والبخاري (٢١٤٨) ومسلم (١٥٢٤) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تصرُّوا الإبلَ والغنم، فمَن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أنْ يحلبها، إنْ رضيها أمسكها، وإنْ سخطها ردَّها وصاعًا مِن تمر». وقال الحنفية: القياس ردُّ قيمة اللبن.

(٥) ويدل لذلك أن عمر ترك القياس في دية الجنين بحديث حمل بن مالك بن النابغة، وترك الاجتهاد في تقسيم ديات الأصابع على قدر منافعها لقوله ﷺ فيما أخرجه النسائي (٤٨٥٧)←

وأمَّا أصحاب أبي حنيفة فإنهم:

إنْ أرادوا بالأصول القياسَ علىٰ ما ثبت بالأصول[1] فهو الذي قاله أصحابُ مالك، وقد دللنا علىٰ فساده.

وإن أرادوا نفسَ الأصول التي هي: الكتاب، والسنة، والإجماع[2] فليس معهم في المسائل[3] التي ردُّوا فيها خبرَ الواحد كتابٌ، ولا سنة، ولا إجماع، فسقط ما قالوه.



← وأبو داود في المراسيل (٢٥٧) في كتاب عمرو بن حزم: «في كلِّ أصبعٍ مما هنالك عشرٌ من الإبل»، ولم ينكر عليه أحدٌ من الصحابة.

(١) أي: بالقياس عليها.

(٢) التي هي الأصول في الحقيقة، فهذا محل اتفاق، ويرتفع بذلك الخلاف، غير أنهم لا يمكنهم القول بذلك هنا، لأنه ليس معهم في المسائل التي خالفوا فيها، دليل مِن هذه الأصول! فصارت كلامهم في الحقيقة مخالفًا للأصول، لا مستندًا إليها.

(٣) التي تقدم ذكرها، وهي: التفليس، والقرعة، والمصراة.

باب القول في المراسيل

والمرسَل: ما انقطع إسنادُه، وهو أن يرويَ عمَّن لم يسمعْ منه، فيترك بينه وبينه واحدًا في الوسط(١)، **فلا يخلو ذلك مِن أحد أمرين**:

إمَّا أن يكون مِن مراسيل الصحابة، **أو** من غيرها.

فإن كان مِن مراسيل الصحابة وجب العمل به؛ **لأن الصحابة** ﷺ مقطوعٌ بعدالتهم(٢).

الوجيز في شرح اللمع

(١) هذا التعريف للمرسل يشمل المنقطع، من مراسيل الصحابة والتابعين ومن بعدهم عمومًا، وهو اصطلاح للمتقدمين من الفقهاء والمحدثين، وقد عرفه المتأخرون بقصره على مراسيل التابعين، فقالوا: ما رفعه التابعي إلى النبي ﷺ. وقيده بعضهم بما رفعه التابعي الكبير دون الصغير، لأن معظم رواية كبار التابعين عن الصحابة، بخلاف صغارهم، فإن أكثر روايتهم عن التابعين.

(٢) وإلى ذلك أشار البراء بن عازب فيما روي عنه: «ما كلُّ ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، وإنما كان يحدِّث بعضنا بعضًا، ولكنا لا نكذب». **ومثاله**: ما أخبر به صغار الصحابة كابن عباس وغيره عن وقائع لم يشهدوها لصغر أسنانهم، فهو محمول على سماعهم لها مِن صحابة آخرين.

وخالف في ذلك أبو إسحق الإسفراييني، فزعم أنَّ مراسيل الصحابة غير مقبولة، وإنما يتأتى هذا على قول من يقول: إنَّ في الصحابة مَن لا تقبل شهادته، وهم المعتزلة ومن وافقهم، وهذا باطل من القول، ومنكر من الرأي.

فصل [في مراسيل غير الصحابة]

وإن كان مِن مراسيل غيرهم **نظرتَ:**

فإن كان مِن مراسيل غير سعيد بن المسيِّب(١) لم يُعمل به(٢).

وقال مالك وأبو حنيفة(٣): يُعمل به كالمسند(٤).

الوجيز في شرح اللمع

(١) سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي، أبو محمد، من سادة التابعين وأئمتهم في العلم والعمل، وأحد أئمة المدينة السبعة ولد في خلافة عمر، وتوفي بالمدينة (٩٤هـ)، وكان زوج بنت أبي هريرة وأعلم الناس بحديثه.

(٢) منطوقه رد المرسل مطلقًا، لكن الصحيح مِن مذهب الشافعي في حجية المرسل ما ذكره في الرسالة (١٢٦٤) (١٢٧٧) ونقله النووي عنه أول المجموع (١/ ٦١): أنه يقبل المرسل إذا كان مِن مراسيل كبار التابعين إذا أُسند مِن جهة أخرى، أو أرسله مَن أخذ عن غير رجال الأول ممن يُقبل عنه العلم، أو وافق قولَ بعض الصحابة، أو أفتى أكثر العلماء بمقتضاه، قال: «ولا أقبل مرسلَ غير كبار التابعين، ولا مرسلهم إلا بالشرط الذي وصفتُه».

أما قصر قبول المرسل على مراسيل ابن المسيب فهي طريقة مرجوحة حكاها بعض الأصحاب.

قلت: والمراد بكبار التابعين من أكثر روايته عن الصحابة، أمثال سعيد بن المسيب (٩٤هـ)، وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف (٩٤هـ)، وقيس بن أبي حازم البجلي (٨٤هـ)، وأبي عثمان النهدي (٩٥هـ)، وأبي رجاء العطاردي عمران بن ملحان البصري (١٠٦هـ) وأمثالهم.

(٣) وأحمد، وأكثر الفقهاء.

(٤) إذا كان المرسِل ثقة، لأنه لا يرسل الحديث إلا ثقةً بصحته وثبوتِ طريقه، كما روي عن إبراهيم النخعي أنه قال: «إذا رويتُ عن عبد الله فأسندتُ فقد حدثني عنه واحد، وإذا أرسلتُ فقد حدثني جماعة»، ولهذا المعنى قال بعض الحنفية: إنَّ المرسل أقوىٰ من المسند.

قلت: لكن هذا لا يتفق في كل مرسل، وخاصة في مراسيل مَن بعد كبار التابعين.

وقال عيسى بن أبان: إن كان مِن مراسيل التابعين وتابعي التابعين قُبل، وإن كان مِن مراسيل غيرهم لم يقبل إلا أن يكون المرسِل إمامًا[١].

فالدليل على ما قلناه: أن العدالةَ شرطٌ في صحة الخبر، والذي تُرك تسميتُه[٢] يجوز أن يكون عدلًا ويجوز أنْ لا يكون عدلًا، فلا يجوز قبول خبره حتىٰ يُعلَم.

فصل [في مراسيل ابن المسيب]

وإن كان مِن مراسيل ابن المسيب فقد قال الشافعي: «إرساله عندنا حسن»[٣].

فمن أصحابنا مَن قال: مراسيله **حجة؛ لأنها** تُتُبِّعت فوجدت كلُّها مسانيد.

ومنهم مَن قال: هي كغيرها، وإنما استحسنها الشافعيُّ استئناسًا بها[٤]، لا أنها حجة[٥].

الوجيز في شرح اللمع

(١) وفي هذا القول إفراط في قبول المراسيل، يقابله تفريطٌ ممن ردَّه بالكلية.

(٢) أي: من غير الصحابة، وهو التابعي غالبًا.

(٣) نص عليه في مختصر المزني (٨/ ١٧٦) في الكلام على بيع اللحم بالحيوان، والمراد بذلك غالب ما يرسله، لكونه ختن أبي هريرة زوج ابنته، وجل ما يرسله عنه.

(٤) أي: للترجيح، لما سبق ذكره.

(٥) وهذا هو المعتمد، كما تقدم.

وللاختلاف في الاحتجاج بالمرسل آثار فقهية عديدة:

منها: الاختلاف في بيع اللحم بالحيوان غير المأكول، وقد أجازه الشافعي في أحد القولين (البويطي: ص٦٢٩)، ومنعه الجمهور ومعهم الشافعي في القول الآخر مطلقًا، لمرسل ابن المسيب: «أنَّ النبي ﷺ نهى عن بيع اللحم بالحيوان» أخرجه الشافعي في الأم (١٥٤١) ←

فصل [في قوله أخبرني الثقة والمعنعن]

فأمّا إذا قال: أخبرني الثِّقة عن الزهري[(١)] فهو كالمرسل؛ **لأن** الثقة مجهولٌ عندنا، فهو بمنزلة مَن لم يذكره أصلًا[(٢)].

وأمّا خبر العنعنة إذا قال: أخبرنا مالك عن الزهري فهو مسنَد[(٣)].

← وأبو داود في المراسيل (٢٦٦) والحاكم في المستدرك (٢٢٨٦) وله شواهد، وهذا دليل على أن الشافعي على القول الأول لم يأخذ بمرسل ابن المسيب، لكن مرسله هذا قد اعتضد، وهذا ما جعل الشافعي يعتمد المنع المطلَق في القول الثاني، وهو المعتمد في المذهب. والله أعلم.

ومنها: نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وفيه مرسل أبي العالية والزهري، وقد أخذ به أبو حنيفة خلافًا للجمهور، وقد عارضته أحاديث مسندة، والقياس.

ومنها: جواز الربا في بين المسلم والحربي في دار الحرب، وفيه مرسل مكحول الدمشقي، وقد أخذ به أبو حنيفة، خلافًا للجمهور، لكن إسناده إلى مكحول لا يثبت.

ومنها: عدم نقض الوضوء بقبلة الرجل امرأته، وفيه حديث إبراهيم التيمي عن عائشة، وهو مرسل لعدم سماعه منها، وقد أخذ به أبو حنيفة وسفيان الثوري. وتركه الجمهور.

على أن بعض مَن قبل المرسل من الفقهاء يلزمه الأخذ به وبالمسند الذي في معناه في مسائل تركهما فيها، ولذلك قال الشافعي لمحاوره في الرسالة (١٣٠٨): «أنت تسأل عن الحجة في رد المرسل وتردُّه! ثم تجاوز فترد المسندَ الذي يلزمك عندنا الأخذ به!».

(١) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، من صغار التابعين، أحد الأئمة الذين تدور عليهم الأسانيد، وكان يرسل ويدلس أحيانًا (١٢٤هـ)، وذكر الشيخ لعنعنته عن مالك للتمثيل.

(٢) إلا إذا كان من عادة المحدث أنه إذا قال: «أخبرني الثقة» فإنه يريد به رجلًا بعينه، كالشافعي يريد بذلك أحمد بن حنبل، فينظر في حال هذا الثقة، فإن كان كما قال وإلا ردَّ حديثه.

(٣) أي: متصل، لأن مالكًا ثقة غير مدلس، وثبت لقاؤه مع الزهري، أما إذا كان المعنعِن معروفًا ←

ومِن الناس[١] مَن قال: حكمُه حكمُ المرسَل[٢]. وهذا **خطأ؛ لأن** الظاهرَ أنه سماعٌ عن الزهري وإن كان بلفظ العنعنة، فوجب أن يُقبل.

فصل [في إسناد عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده]

وأمَّا إذا قال: أخبرني عمرو[٣] بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ:

فيَحتمل أن يكون ذلك عن الجدِّ الأدنىٰ، وهو: محمد بن عبد الله بن عمرو، فيكون مرسَلًا[٤].

ويحتمل أن يكون عن جدِّه الأعلىٰ[٥] فيكون مسنَدًا[٦]، فلا يُحتجُّ به؛ **لأنه** يحتمل الإرسالَ والإسناد، فلا يجوز إثباتُه بالشكِّ، إلا أنْ يثبت أنه ليس يروي إلا عن جدِّه

الوجيز في شرح اللمع

← بالتدليس، وهو هنا: إسقاط شيخه الذي تحمل عنه، واستعمال (عن) أو (أن) للنقل عمَّن فوقه، فعندها لا يقبل حديثه إلا إذا صرح بالسماع، كما سيأتي.

(١) وهم قلة من المحدثين، وهو اختيار بعض أئمة الزيدية، كأبي طالب يحيى بن الحسين البطحاني الحسني (٤٢٤هـ) في عنعنة الصحابي.

(٢) لأنه يحتمل الإرسال والإسناد.

(٣) عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي، (١١٨هـ).

(٤) لأن جده الأدنى محمد بن عبد الله بن عمرو لم يلقَ النبي ﷺ.

(٥) وهو عبد الله بن عمرو بن العاص الصحابي، أحد علماء الصحابة وعبادهم (٦٥هـ).

(٦) أي: متَّصلًا، لكن اختلف في سماع شعيب من جده عبد الله، وقد نقل الترمذي عن البخاري صحة سماعه منه، قال الترمذي: «ومن تكلم في حديث عمرو بن شعيب إنما ضعفه لأنه يحدث من صحيفة جده، كأنه لم يسمع هذه الأحاديث من جده».

الأعلىٰ، فحينئذ يحتجُّ به(١).



(١) وقد ردَّ بعض المحدثين هذا الإسناد مطلقًا، ومنهم أبو داود، للضعف على الاحتمالين، واحتج به أكثر الأئمة كمالك وأحمد وإسحاق، وأخرج له البخاري في جزء القراءة خلف الإمام، وغلا الشيخ أحمد محمد شاكر المصري من المعاصرين، فعدَّه مِن أصح الأسانيد، والتحقيق التوسط فيه، وقبول حديثه، وهو من مظانِّ الحديث الحسن.

باب صفة الراوي ومن يقبل خبره

واعلم أنه لا يُقبل الخبرُ حتىٰ يكون الراوي في حال السماع مميِّزًا ضابطًا؛ **لأنه** إذا لم يكنْ بهذه الصفة عند السَّماع لم يَعْلَم ما يرويه.

وإن لم يكن بالغًا عند السَّماع جاز(١).

ومن الناس مَن قال: يُعتبر أن يكون في حال السماع بالغًا. وهذا **خطأ؛ لأن** المسلمين أجمعوا علىٰ قَبولِ خبر أحداث الصحابة والعملِ بما سمعوه في حال الصِّغر، كابن عباس، وابن الزبير، والنُّعمان بن بشير وغيرهم، فدلَّ علىٰ ما قلناه(٢).

فصل [في عدالة الراوي]

وينبغي أنْ يكون عدلًا مُجتنبًا للكبائر، متنزِّهًا عن كل ما يُسقط المروءة مِن: المجون، والسُّخْف، والأكلِ في السُّوق(٣)، والبولِ في قارعة الطريق؛ **لأنه** إذا لم يكن بهذه الصفة لم يُؤمَن مِنْ أنْ يتساهل في رواية ما لا أصلَ له، ولهذا ردَّ أمير المؤمنين عليٌّ رضي الله عنه

(١) ومثاله: قول محمود بن الربيع فيما أخرجه البخاري (٧٧): «عقلتُ من رسول الله ﷺ مجَّةً مجَّها في وجهي وأنا ابن خمس سنين مِن دلو».

(٢) ولأن الاعتبار بحال الرواية، لأنها حال يعتبر فيها قوله.

(٣) وهذا مما يرجع فيه إلى عرف العصر، لاستهتاره بما يستقبحه الناس، وليس مسقطًا للمروءة بذاته، ومثله كشف الرأس في الطريق.

حديثَ أبي سِنان الأشجعي، وقال: «بَوَّالٌ على عَقَبيه»[١].

فصل [في أمانة الراوي]

وينبغي أن يكون ثقةً مأمونًا، لا يكون كذَّابًا، ولا ممَّن يزيد في الحديث ما ليس منه[٢]، فإن عُرف بشيءٍ مِن ذلك لم يُقبل حديثُه؛ **لأنه لا يُؤمَن أنْ يضيفَ إلى رسول الله ﷺ ما لم يقُلْه.**

فصل [في رواية المبتدع]

وكذلك يجبُ أن يكون غيرَ مبتَدع يدعو الناسَ إلى البدعة[٣]، **فإنه لا يُؤمَن أن**

(١) فيما أخرجه البيهقي (١٤٤٢٤) عن مزيدة بن جابر عن علي، وفي إسناده أبو إسحق الكوفي متفق على ضعفه، ولفظه: «لايقبل قول أعرابي مِن أشجع على كتاب الله».
والحديث الذي ذُكر أن عليًا ردَّه هو ما أخرجه أحمد (١٨٤٦٤) والأربعة والبيهقي في الكبرى (١٤٤١٢) عن ابن مسعود في قضية الرجل الذي مات عن امرأة لم يدخل بها ولم يفرض لها صَداقًا، فقال ابن مسعود: «لها مثل صَداق نسائها لا وَكس ولا شطَط، وعليها العدة ولها الميراث»، فقام معقل بن سنان الأشجعي فشهد أن النبي ﷺ قضىٰ في بروع بنت واشق بمثل ذلك، ففرح بها ابن مسعود.
وقد علق الشافعي القول بهذا الحديث على صحته، وقد صححه عدد من الأئمة.

(٢) وهو نوع من الكذب، نص عليه خصوصًا، للتنبيه عليه لأن بعضهم يستهين به. ومثله من ينقص من الرواية ويحذف ما لا يجوز حذفه على وجه الاختصار.

(٣) البدعة في اللغة: الأمر الجديد على غير مثال، والمقصود هنا البدعة في الاعتقاد، ممن يرى جواز الكذب لنصرتها والدعوة إليها، وأشهر من يستحلُّ ذلك الرافضة من الشيعة، وأبعد←

يضعَ الحديث علىٰ وَفق بدعته[١].

وأمَّا إذا لم يدعُ الناسَ إلى البدعة فقد قيل: إنَّ روايته تُقبل[٢]، **والصحيح** عندي: أنها لا تُقبل؛ **لأن** المبتدعَ فاسقٌ، فلا يجوز أن يُقبل خبرُه[٣].

فصل [في رواية المدلس]

وينبغي أن يكون غيرَ مدلِّسٍ.

والتدليس هو: أنْ يرويَ عمَّن لم يسمعْ منه[٤]، ويُوهم أنه سمع منه[٥]، **أو** يرويَ عن رجل يُعرف بنسبٍ أو اسم فيعدل عن ذلك إلىٰ ما لا يُعرف به مِن أسمائه، يوهم أنه

← المبتدعة مِن الكذب الخوارج، فإنهم يرون الكذب كفرًا، ولذلك لم يمتنع أئمة السنة من المحدثين من الرواية عنهم مع ضلالهم.

(١) قال في الشرح: قولًا واحدًا.

(٢) وهذا قول جمهور المحدثين، لأنهم قد أكثروا من الرواية عن المبتدعة، ولو ردَّ حديثهم لذهب كثير من السنة.

(٣) قال الشيخ: ولهذا رددنا شهاداتهم، فلا يجوز قبول أخبارهم مع الحكم بفسقهم.

(٤) ممن عاصره، فإن لم يكن عاصره فلا تعد الرواية عنه بذلك من التدليس على المعتمد.

(٥) باستعماله (عن) و (أنَّ) و (قال) ونحوها من الألفاظ الموهمة للسماع، بعد أن يسقط ذكر شيخه الذي سمع منه، ويسمى هذا **تدليس الإسناد**، وربما لم يسقط شيخه وأسقط غيره من رجال السند كشيخ شيخه، أو راوٍ أعلى منه، لكونه ضعيفًا، مع كون شيخه ثقة، وأتى بلفظ محتمل عنه تحسينًا للحديث، ويسمى هذا النوع **تدليس التسوية** وهو شر الأنواع، وممن اشتهر بذلك بقيَّة بن الوليد، والوليد بن مسلم.

غير ذلك الرجل المعروف[١].

وقال كثير مِن أهل العلم: يُكره ذلك إلا أنه لا يقدح ذلك في روايته، وهو قول بعض أصحابنا؛ **لأنه لم يصرح بكذب.**

ومن الناس مَن قال[٢]**: يردُّ حديثه**[٣]**؛ لأنه في الإيهام عمَّن لم يسمع منه توهيمٌ بما لا أصل له، فهو كالمصرِّح بالكذب، وفي العدول عن الاسم المشهور إلى غيره تغريرٌ بالرواية عمَّن لعله غيرُ مرضيٍّ، فوجب التوقُّف عن حديثه.**

فصل [في الضبط]

ويجبُ أن يكون ضابطًا حال الرواية، محصِّلًا لما يرويه.

(١) ليصعب على النقاد طرق معرفته، كقول ابن مجاهد القارئ: حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله، يريد أبا بكر بن أبي داود السجستاني صاحب كتاب المصاحف، ومنه تسمية الراوي المشهور بكنيته، وتكنية المشهور باسمه، ويسمَّى هذا تدليس الشيوخ، وهو أخفُّ من الأول.

(٢) وهو: شعبة بن الحجاج، ومن تبعه.

(٣) لأن التدليس أخو الكذب، لكن الراجح التفصيل بين مَن يدلس عن الثقات فيقبل حديثه، وبين من يدلس عن الضعفاء والمتروكين فلا يقبل خبره حتى يصرح بالسماع فيقول: حدثني أو سمعت، والتفريق بين تدليس الإسناد بأنواعه وبين تدليس الشيوخ، فالأول مكروه جدًّا، والثاني: أخفُّ كراهةً.

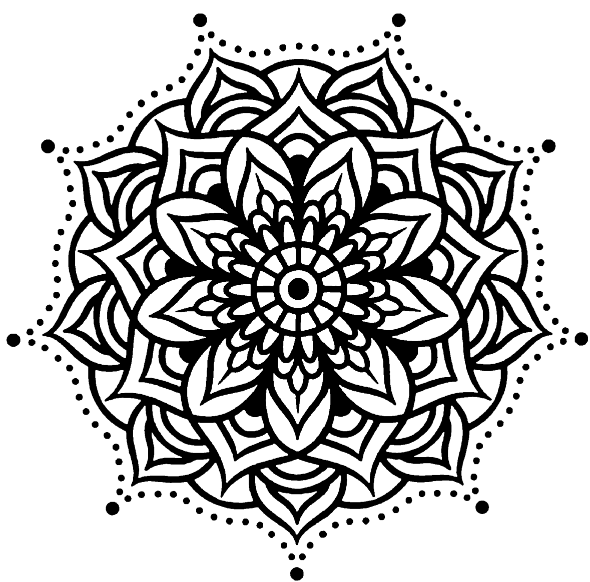
قال الشافعي في الرسالة (١٠٣٣) وما بعدها: «ومَن عرفناه دلَّس مرة فقد أبان لنا عورته في روايته، وليست تلك العورة بالكذب فنردَّ بها حديثَه، ولا النصيحةِ في الصدق فنقبلَ منه ما قبلنا مِن أهل النصيحة في الصدق، فقلنا: لا نقبل من مدلس حديثًا حتى يقول فيه: حدثني أو سمعت».

فأمّا إذا كان مغفَّلا لم يُقبل خبره، **فإنه** لا يُؤمن أن يرويَ ما لم يسمعه.

فإن كان له حالُ غفلة وحال تيقُّظ فما يرويه في حال تيقُّظه مقبولٌ، فإن رُوي عنه حديثٌ ولم يُعلم أنه رواه في حال التيقُّظ أو حال الغفلة لم يُعمل به[١].



(١) احتياطًا للرواية. ومثل ذلك مَن اختلط ذهنه آخر عمره، فتقبل رواية مَن روى عنه قبل الاختلاط، وترد رواية من روى عنه بعده، فإن جهل ذلك ردت الرواية. ومثاله: عبد الله بن لهيعة اختلط آخر عمره بعدما احترقت كتبه، وقد نص علماء الجرح والتعديل على قبول رواية من روى عنه قبل الاختلاط، وهم: الأوزاعي، وشعبة، والثوري، وعبد الله بن المبارك، وعبد الله بن وهب، وعبد الله بن مسلمة القعنبي، وعبد الله بن يزيد المقرئ.



القول في الجرح والتعديل

وجملته أنَّ الراويَ **لا يخلو**:

إمّا أن يكون معلومَ العدالة، أو معلومَ الفسق، أو مجهولَ الحال.

فإن كانت عدالتُه معلومةً، كالصحابة ﷺ، وأفاضل التابعين، كالحسن البصري، وعطاء، والشَّعبي، والنَّخَعي، وأجلَّاء الفقهاء، كمالك، وسفيان، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، وإسحاق، ومَن يجري مَجراهم وجب قبولُ خبره، ولم يجب البحثُ عن عدالته.

وذهبت المعتزلة المبتدعة[1] إلى أنَّ في الصحابة فسَّاقًا، وهم الذين قاتلوا عليًّا رضي الله عنه مِن أهل العراق وأهل الشام، حتى اجترؤوا ولم يخافوا الله ﷻ، وأطلقوا هذا القول على طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، وهذا قول عظيم في السَّلف.

والدليل على فساد قولهم: أنَّ عدالتهم قد ثبتت، ونزاهتهم قد عُرفت[2]، فلا يجوز أن تزول عما عرفناه إلا بدليل قاطع.

ولأنهم لم يظهر منهم معصيةٌ اعتمدوها، وإنما دارت بينهم حروب كانوا فيها متأوِّلين، ولهذا امتنع خلقٌ كثيرٌ مِن خيار الصحابة والتابعين عن معاوَنة[3] عليٍّ على

(١) ويروى ذلك عن واصل بن عطاء من رؤوسهم، ووافقهم على ذلك الرافضة من الشيعة.

(٢) بأدلة قطعية لا شك فيها، من الكتاب والسنة.

(٣) تحرفت اللفظة في بعض النسخ إلى: معاوية!

ذلك، واستعفَوا عن القتال معه لِما دخل عليهم مِن الشبهة في ذلك، كسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وأصحاب ابن مسعود، وغيرهم، ولهذا كان عليٌّ ﵁ يأذن في قبول شهادتهم والصلاة معهم، فلم يجز أن يقدح ذلك في عدالتهم.

فصل [في خبر أبي بكرة ومن جُلد معه]

فأمَّا أبو بَكْرة(١) ومَن جُلد معه في القذف(٢) فإن أخبارهم تُقبل(٣)؛ **لأنهم لم يُخرِجوا [القولَ]**(٤) مُخرَج القذف، بل أخرجوه مُخرَج الشهادة، وإنما جلدهم عمر ﵁ باجتهاده، فلم يردَّ خبرهم.

فصل [في خبر الفاسق]

وإن كان معلومَ الفسق لم يُقبل خبرُه، سواءٌ كان فسقه بتأويلٍ أو بغير تأويل.

وقال بعض المتكلمين: يُقبل خبر الفاسق بتأويل إذا كان أمينًا في دينه حتىٰ الكفار.

(١) نُفيع بن الحارث بن كَلَدة الثقفي كنَّاه النبي ﷺ أبا بكرة لتدليه ببكْرة من حصن الطائف (٥٩هـ).

(٢) وهي قضية شهادتهم على المغيرة بن شعبة (٥٠هـ) والي الكوفة زمن عمر بالزنا، وهم: أبو بكرة، وأخوه نافع، وشبل بن معبد البجلي، وزياد بن أبيه، وهو الذي خالفت شهادته شهادتهم، فضربهم عمر الحد.

(٣) ومن الأخبار المشهورة المروية عن أبي بكرة حديث: «لن يفلحَ قومٌ ولَّوا أمرَهم امرأة»، أخرجه عنه البخاري (٧٠٩٩) والترمذي (٢٢٦٢) والنسائي (٥٤٠٣).

(٤) الزيادة من الشرح للتبيين.

والدليل على ما قلناه: قوله ﷻ: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، ولم يفرق، **ولأنه** إذا لم يُخرجه التأويل من كونه كافرًا أو[1] فاسقًا لم يُخرجه مِن أن يكون مردودَ الخبر.

فصل [في رواية مجهول الحال]

فإذا كان مجهولَ الحال[2] لم يُقبل خبره حتىٰ تثبُتَ عدالته.

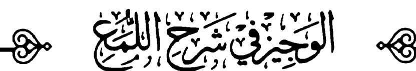
وقال أصحاب أبي حنيفة: يُقبل[3].

والدليل على ما قلناه: أنَّ كلَّ خبر لم يُقبل مِن الفاسق لم يقبل مِن مجهول العدالة كالشهادة.

فصل [في البحث عن العدالة الباطنة]

ويجب البحثُ عن العدالة الباطنة، كما يجب ذلك في الشهادة.

ومِن أصحابنا مَن قال: يكفي السؤالُ عن العدالة في الظاهر، فإنَّ مبناه على الظاهرِ



(١) في الأصل: وفاسقًا.

(٢) وهو الذي يسمى مستور الحال.

(٣) حكاه السرخسي في أصوله: (١/ ٧٠) عن أبي حنيفه من رواية الحسن، لثبوت العدالة له ظاهرًا، لكنه قال: «نص محمد في كتاب الاستحسان أن خبره كخبر الفاسق»، ثم قال: «ما ذكره في الاستحسان أصحُّ في زماننا، فإن الفسق غالب في أهل هذا الزمان، فلا تعتمد رواية المستور ما لم تتبين عدالته».

وحسنِ الظن، ولهذا يجوز قبوله من العبد.

فصل [في الرواية عمن اشتركا في الاسم والنسب]

فإن اشترك رجلان في الاسم والنسب(١)، وأحدُهما عدلٌ والآخر فاسق، فرُوي خبرٌ عن هذا الاسم لم يُقبل حتى يُعلمَ أنه عن العدل(٢).

فصل [في عدد من يثبت الجرح والتعديل عنه]

ويثبت التَّعديل والجرحُ في الخبر بواحدٍ(٣).

ومِن أصحابنا مَن قال: لا يثبت إلا مِن نفسين، كتزكية الشهود.

والأول أصح؛ لأن الخبر يُقبل مِن واحد، فكذلك تزكيةُ المخبِر.

فصل [في صفة من يقبل جرحه وتعديله]

ولا يُقبل التعديلُ إلا مِمَّن يعرفُ شروطَ العدالة وما يفسُق به الإنسان(٤).

(١) مما يسمى في علم الرجال: المتفق والمفترق. والمراد بالمتفق الاسم، وبالمفترق الشخص.

(٢) لأنا لا نأمن أن يكون عن الفاسق. مثاله: أحمد بن صالح اثنان، أحدهما: أحمد بن صالح المصري أبو جعفر الطبري، أحمد الأئمة الأثبات. والثاني: أحمد بن صالح الأشمومي، كان مشهورًا بوضع الحديث.

(٣) وإلى هذا القول ذهب الخطيب البغدادي وابن الصلاح.

(٤) وهم أئمة الجرح والتعديل، ومن أشهرهم: عامر الشعبي (١٠٣هـ) وشعبة بن الحجاج (١٦٠هـ) ومالك بن أنس (١٧٩هـ) وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ) وعبد الرحمن بن مهدي (١٩٨هـ) ←

لأنَّا لو قبلنا ممن لا يَعرِف لم نأمنْ أن نشهد بعدالةِ مَن هو فاسقٌ، أو فسقِ مَن هو عدل.

فصل [في شروط عبارة التعديل]

ويكفي في التعديل أنْ يقول: هو عدل(١).

ومن أصحابنا مَن قال: يحتاج أنْ يقول: هو عدلٌ عليَّ وليَ(٢).

← ويحيى بن معين (٢٣٣هـ) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) وعلي بن المديني (٢٣٤هـ) ومحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) وأبو حاتم الرازي (٢٧٧هـ) وأبو زرعة الرازي (٢٦٤هـ) وأحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ).

وقد جمع الإمام الذهبي رسالة لطيفة في ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل.

(١) ونحوها من العبارات والألفاظ المفيدة للتعديل، وقد رتبها العلماء بدءًا من ابن أبي حاتم الرازي (٣٢٦هـ) ثم الذهبي (٧٤٨هـ) على مراتب، وانتهت في ترتيب الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) إلى ستة:

الأولى: مرتبة الصحابة.

الثانية: ما جاء التعديل فيها بالمبالغة أو أفعل التفضيل، كأوثق الناس، وإليه المنتهى.

الثالثة: ما كرر فيها لفظ التوثيق، مثل: ثقة ثقة، ثقة ثبت، ثبت حجة.

الرابعة: ما لم يتكرر فيه لفظ التعديل، مثل: ثقة، حجة، إمام، عدل.

الخامسة: ما أفاد العدالة ولم يصرح بالضبط، مثل: صدوق، ليس به بأس، محله الصدق.

السادسة: ما أشعر بالقرب من الجرح، وهي أدنى المراتب، مثل: شيخ، يكتب حديثه، مقبول، صدوق له أوهام.

ويحتج بأهل المراتب الأربعة الأولى، أما الخامسة والسادسة فيكتب حديثهم للاعتبار والاختبار، لا للاحتجاج والاعتماد.

(٢) وهذا القيد ذكره الفقهاء في باب الشهادة، ولا يلزم في الرواية.

ومن الناس مَن قال: لا بدَّ مِن ذكر ما صار به عدلًا.

والدليل علىٰ أنه يكفي قوله عدل: أنَّ قولَه عدل يجمعُ أنه عدل عليه وله، ولا يحتاج إلى الزيادة عليه. والدليل علىٰ أنه لا يحتاج إلى ذكر ما يصير به عدلًا: أنا لا نقبل إلا قول مَن يَعرِف شرائط العدالة، فلا يحتاج إلى بيان شروط العدالة.

فصل [في تفسير الجرح]

ولا يُقبل الجرحُ إلا مفسَّرًا، فأمَّا إذا قال: هو ضعيف، أو فاسق لم يُقبل.

وقال أبو حنيفة: إذا قال هو فاسق قُبل مِن غير تفسير. وهذا غير صحيح؛ لأن الناس يختلفون فيما يُرَدُّ به الخبر ويفسَّق به الإنسان، فربما اعتقد في أمر أنه جرح وليس بجرح، فوجب بيانُه.

فصل [في تعارض الجرح والتعديل]

فإن عدَّله واحدٌ وجرحه آخرُ قُدِّم الجرحُ على التعديل(١)؛ لأن مع شاهد الجرح زيادةَ علم، فقُدِّم على المزكِّي(٢).

(١) إلا أن يعلم عدم التعارض بين الجرح والتعديل، لاختلاف محل كل منهما، كمن جرح بعدم ضبطه عن شيخ معين لأنه لم يكتب عنه، فلا ينافي ضبطه عن غيره لاعتماده على كتبه في الرواية.

(٢) ولو كان المعدلون أكثر من الجارحين، احتياطًا في الرواية، ولأن الجارح بمنزلة المثبِت، وقوله مقدَّم على المعدِّل الذي هو بمنزلة النافي، وهذا مذهب جمهور المحدثين.

على أن جرح الرواة وتعديلهم قضية يدخل فيها الاجتهاد، والترجيح بين الأقوال المختلفة ←

فصل [في رواية العدل عن المجهول]

فإن روىٰ عن المجهول عدلٌ لم يكن ذلك تعديلًا(١).

وقال بعض أصحابنا: إنَّ ذلك تعديل(٢).

والدليل على فساد ذلك هو: أنَّا نجد العدولَ يروون عن المُدَلِّسين والكذابين، ولهذا قال الشعبي(٣): «أخبرني الحارثُ الأعور(٤)، وكان والله كذَّابًا»، فلم يكن في

← في الراوي الواحد يعود للقرائن المحتفة بكلام الجارحين والمعدلين، بعد التحقق من ثبوت كلامهم، ومعرفة مناهجهم في النقد، وقد جعل الإمام الذهبي أئمة الجرح والتعديل ثلاثة أقسام:

الأول: متعنت في الجرح، متثبت في التعديل، كابن معين، وأبي حاتم، والجوزجاني، ويحيى بن سعيد القطان، فهذا يتمسك بتوثيقه، ولا يقبل تجريحه إلا مفسَّرًا، ولا تضعيفه إلا إذا وافقه غيره عليه.

الثاني: متساهل، في مقابلة القسم الأول، كالحاكم، والبيهقي، والعِجلي، وابن حبان في توثيق المجهولين.

الثالث: معتدل منصف، كالبخاري، وأحمد بن حنبل، وأبي زرعة، وابن عدي.

(١) لأن العدل قد يروي عن غير عدل، وإلى هذا ذهب جمهور المحدثين.

(٢) لأن العدل لو علم فيمن روى عنه جرحًا لذكره، أو لامتنع عن الرواية عنه، لكن هذا لا يلزم، وهو مخالف لصنيع كثير من الرواة العدول.

(٣) عامر بن شراحيل، أبو عمرو، من أئمة التابعين (١٠٣هـ)، وقوله هذا في الحارث حكاه عنه بسنده الإمام مسلم في مقدمة الصحيح.

(٤) الحارث بن عبد الله الأعور الهمْداني، أبو زهير من علماء الكوفة، يروي عن علي وابن مسعود، وكان شيعيًّا، ورمي بالرفض (٦٥هـ).

الرواية عنه دليلٌ على التعديل(١).

فصل [في عمل العدل بخبر الراوي]

فأمَّا إذا عمِل العدلُ بخبره وصرَّح أنه عمل بخبره فهو تعديل؛ **لأنه لا يجوز أن يعملَ به إلا وقد قبِله**(٢).

وإن عمل بموجَب خبره(٣) ولم يُسمَع منه أنه عمل بالخبر لم يكن ذلك تعديلًا؛ **لأنه قد يعمل بموجَب الخبر مِن جهة القياس ودليلٍ غيره**(٤)، فلم يكن ذلك تعديلًا.



(١) لكن الشعبي صرَّح هنا بجرح الحارث، فخرجت هذه الصورة عن محل النزاع، وهو مجرد الرواية من غير تصريح بجرح ولا تعديل، ولذلك اختار بعض العلماء قولًا وسطًا بين القولين، وهو: إن كان من عادة الراوي العدل أن لا يروي إلا عن الثقات، فروايته عن غيره تعديل له، وإلا فلا تعدُّ تعديلًا.

(٢) والمراد بالعمل بالخبر هنا الاحتجاج به والاعتماد عليه في العمل، دون غيره من الأدلة.

(٣) موجَب الخبر، بفتح الجيم: هو ما يدل عليه الخبر، من الأحكام، كالأمر والنهي.

(٤) أي: دون اعتماد عليه وحده في الاحتجاج والعمل.

باب القول في حقيقة الرواية وما يتصل به

والاختيار في الرواية أنْ يروي الخبرَ بلفظه، لقوله ﷺ: «نضَّرَ اللهُ امرءًا سمِعَ مقالتي فوعاها، ثم أدَّاها كما سمِع، فرُبَّ حاملِ فقهٍ غيرِ فقيهٍ، ورُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَن هو أفقهُ منه»(١).

فإنْ أورد الروايةَ بالمعنىٰ **نظرت:**

فإن كان مِمَّن لا يعرِف معنى الحديث لم يجز له ذلك؛ **لأنه** لا يُؤمن أن يغيِّر معنى الحديث.

وإن كان ممن يعرف معنى الحديث **نظرت:**

فإن كان ذلك في خبرٍ محتمِلٍ لم يجز أن يرويَ بالمعنى؛ **لأنه** ربما نَقَل بلفظ لا يؤدِّي مراد الرسول ﷺ، فلا يجوز أن يتصرَّف فيه.

وإن كان خبرًا ظاهرًا **ففيه وجهان:**

مِن أصحابنا مَن قال: لا يجوز؛ **لأنه** ربما كان التعبُّد فيه باللفظ، كتكبير الصلاة.

والثاني: أنه يجوز، وهو **الأظهر؛ لأنه** يؤدِّي معناه فقام مَقامه، ولهذا رُوي عن

(١) فيما أخرجه أخرجه أحمد (٤١٥٧) والترمذي (٢٦٥٧) وابن حبان (٦٩) من حديث ابن مسعود، وأخرجه الترمذي (٢٦٥٦) وابن حبان (٦٧) عن زيد بن ثابت بلفظ الشيخ. وفي الباب عن عدد من الصحابة.

النبي ﷺ أنه قال: «إذا أصبتَ المعنىٰ فلا بأسَ»(١).

فصل [في الرواية من الحفظ والكتاب]

والأولىٰ أن يرويَ الحديث بتمامه، فإن روى البعضَ وترك البعض لم يجز ذلك علىٰ قول مَن يقول: إن نقلَ الحديث بالمعنىٰ لا يجوز.

وأمَّا علىٰ قول مَن قال: إن ذلك جائزٌ فقد **اختلفوا** في هذا:

فمنهم مَن قال: إن كان قد نقل ذلك هو أو غيرُه بتمامه مرَّة جاز أن ينقل البعض، وإن لم يكن قد نقل ذلك، لا هو ولا غيره لم يجز.

ومنهم مَن قال: إن كان يتعلَّق بعضُه ببعض لم يجز، فإنْ كان الخبر يشتمل على حكمين لا يتعلق أحدهما بالآخر جاز نقل أحد الحكمين وترك الآخر. وهو **الصحيح**(٢).

ومن الناس مَن قال: لا يجوز بكل حال.

والدليل على الصحيح هو: أنه إذا تعلقَ بعضُه ببعض كان في تركِ بعضه تغريرٌ؛

(١) أخرج نحوه الطبراني في الكبير (٦٤٩١)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٣٣٦٦) من حديث سليمان بن أكيمة الليثي، قال: «قلنا يارسولَ الله إنا نسمعُ منك الحديثَ فلا نقدرُ أنْ نؤديه كما سمعنا، فقال: إذا لم تحلُّوا حرامًا، ولم تحرِّموا حلالًا، وأصبتم المعنى فلا بأس».
وقال السخاوي في فتح المغيث: «هذا حديث مضطرب لا يصح، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات، وفي ذلك نظر».

(٢) وعلى هذا عمل أئمة الحديث، في رواية بعض الأحاديث مختصرة بما لا يخل بالمعنى.

لأنه ربما عمل بظاهره فيُخِلُّ بشرطٍ مِن شروط الحكم، وإذا لم يتعلقْ بعضه ببعض فهو كالخبرين، يجوز نقل أحدهما دون الآخر.

فصل [في الرواية من الحفظ والكتاب]

وينبغي لمن لا يحفظُ الحديث أنْ يرويَه مِن الكتاب.

فإنْ كان يحفظ فالأولىٰ أن يرويَه من الكتاب؛ **لأنه** أحوط، **فإنْ** رواه مِن حفظه جاز.

وأمَّا إذا لم يحفظْ، وعنده كتابٌ وفيه سماعُه بخطِّه، وهو يذكر أنه سمع الجزءَ جاز أن يرويَه، وإن لم يذكر كلَّ حديث فيه.

وإن لم يذكر أنه سمع هذا الجزء فهل يجوز أن يرويه؟ **فيه وجهان:**

أحدهما: يجوز، وعليه يدلُّ قوله في الرسالة[1].

والثاني: لا يجوز، وهو **الصحيح**؛ **لأنه** لا يأمنُ أنْ يكون قد زُوِّر علىٰ خطِّه فلا تجوز الروايةُ بالشك.

فصل [في نسيان الشيخ للحديث]

فأمَّا إذا روىٰ عن شيخ ثم نسيَ[2] الحديثَ لم يسقط الحديث.

(١) لم أقف على تصريح الإمام بذلك، وربما استفيد من ذكره الأمور التي لا تقوم الحجة بخبر الخاصَّة حتى يجمعها، كما في الرسالة (١٠٠١) كما قال الفاداني، ومنها كونه: «حافظًا إن حدَّث مِن حفظه، حافظًا لكتابه إن حدث مِن كتابه». قلت: ولا يخفى أن هذا الاستدلال إنما هو بإطلاق العبارة، لأنه لم يتعرض لكونه يذكر السماع أو لا يذكر، وهو بعيد. والله أعلم.

(٢) أي: الشيخ.

وقال الكرخي مِن أصحاب أبي حنيفة: يسقطُ الحديث.

وهذا غير صحيح؛ **لأن** الراويَ عنه ثقة، ويجوز أن يكون الشيخُ قد نسي، فلا تسقط روايةٌ صحيحة في الظاهر[(١)].

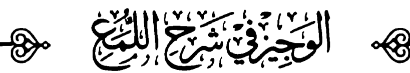
فأمَّا إذا جحدَ الشيخُ الحديثَ وكذَّب الراويَ عنه سقط الحديث؛ **لأنه** قطعَ بالجحود وردِّ الحديث، فتعارض روايتُه وجحودُ الشيخ فسقطا، ولا يكون هذا التكذيبُ قدحًا في الرواية عنه؛ **لأنه** كما يكذِّبُه الشيخ فهو أيضًا يكذبُ الشيخَ.

فصل [في صور التحمل عن الشيخ]

وإذا قرأ الشيخُ عليك الحديثَ جاز لك أن تقول: سمعتُه، وحدَّثني، وأخبرني، وقرأ عليَّ، سواءٌ قال: اروِه عني، أو لم يقل.

وإن أملىٰ عليك جاز جميعُ ما ذكرناه، ويجوز أن تقول: أملىٰ عليَّ؛ **لأن** جميعَ ذلك صدقٌ.

وأمَّا إذا قرأتَ عليه الحديث، وهو ساكتٌ يسمعُ لم يجز أن تقول: سمعتُه، ولا حدثني، ولا أخبرني[(٢)].



(١) روي أن سهيل بن أبي صالح روى عنه ربيعة بن أبي عبد الرحمن حديث الشاهد واليمين ثم نسيه، وكان يقول: «حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة». **قال الشيخ:** «ولم ينكر ذلك أحد من التابعين، وصنف الدارقطني جزءًا فيمن روى عمن روى عنه بعد نسيانه، وهذا يدل على اتفاقهم على ذلك».

قلت: وللسيوطي رسالة في ذلك سماها «تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي».

(٢) وهو قول ابن المبارك، ومن تبعه.

ومِن الناس مَن قال: يجوز ذلك[١]. وهذا **خطأ**؛ **لأنه** لم يوجد شيءٌ مِن ذلك[٢].

فإن قال له: هو كما قرأتَ عليَّ[٣] فاقرأ به، جاز أن يقول: أخبرني، ولا يقول: حدثني؛ **لأن** الإخبارَ يُستعمل في كلِّ ما يتضمن الإعلام، والحديث لا يُستعمل إلا فيما سمعه مشافهة.

فأمَّا إذا أجاز له لم يجز أن يقول: حدثني، ولا أخبرني، ويجوز أن يقول: أجاز لي، وأخبرني إجازةً، ويجب العملُ به[٤].

وقال بعض أهل الظاهر: لا يجب العمل به[٥]. وهذا **خطأ**؛ **لأن** القصدَ أن يثبُت

(١) لأن القراءة عندهم كالسماع، وهو مذهب البخاري، ومن تبعه.

(٢) وثَمَّ مذهب ثالث قال به الإمام مسلم وعول عليه أكثر المحدثين، وهو أن قولك (أخبرنا) يجوز في القراءة على الشيخ، والسماع لمن قرأ عليه، بخلاف (حدثنا) و (سمعت) فلا يجوز إطلاقها إلا في صريح السماع منه.

(٣) في الأصل: (عليك)، ولعل الصواب: (علي) كما في الشرح وبعض النسخ.

(٤) ومن أجازها من المتقدمين اشترط أن يعرف المحدث ما يجيز به، وأن تكون نسخة الطالب معارضة بأصل الشيخ حتى كأنها هي، وأن يكون المستجيز من أهل العلم وأهلًا لها، ولذلك اقتصرت الإجازة عندهم على خاصة الخاصة من أصحابهم، وفق نسخة موثوق بها، لتجبر ما فات الطالب المتقن سماعه. وأعلى أنواعها أن تقترن بالمناولة، بأن يدفع الشيخ كتابًا من كتبه إلى الطالب ويقول له هو سماعي فلان، وقد أجزت لك أن ترويه عني.

قال ابن عبد البر في جامع بيان العلم: (٢/ ١٨٠): «الإجازة لا تجوز إلا لماهر بالصناعة، حاذق بها، يعرف كيف يتناولها، ويكون في شيء معين معروف لا يشكل إسناده، فهذا هو الصحيح من القول في ذلك. والله أعلم».

(٥) وهو قول بعض الأئمة المتقدمين، كشعبة بن الحجاج، وإبراهيم بن إسحق الحربي، قال←

ذلك عن النبي ﷺ، فلا فرقَ بين النُّطق وبين ما يقوم مَقامه.

فأمَّا إذا كتب إليه رجلٌ وعرَف خطَّه جاز أن يقول: كتب إليَّ به، وأخبرني كتابةً[١].

ومِن أصحابنا[٢] مَن قال: لا يُعمل بالخطِّ كما لا يُعمل في الشهادة. وهذا غير صحيح؛ **لأن** الأخبارَ مبناها على حُسن الظنِّ[٣].



← شعبة: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة».

(١) فإن قرنت الكتابة بالإجازة، كانت شبيهة بالمناولة المقترنة مع الإجازة.

(٢) منهم القاضي أبو الحسن الماوردي، وابن القطان.

(٣) لبنائها على الظاهر.

باب بيان ما يُردُّ به خبر الواحد

إذا روى الخبرَ ثقةٌ رُدَّ بأمور:

أحدها: أن يخالفَ موجَبات العقول(١)، فيُعلم بطلانُه؛ **لأن** الشرعَ إنما يرد بمجَوَّزات العقول، وأمَّا بخلاف العقول فلا(٢).

والثاني: أن يخالفَ نصَّ كتاب، أو سنةً متواترة، فيُعلَم أنه لا أصلَ له، أو منسوخ(٣).

(١) أي: ما توجبه العقول، وهي القطعيات العقلية التي لا يجوز في العقل عدمها، أو لا يجوز وجودها، ومثل هذا لا يكون إلا في الأخبار الباطلة والمكذوبة؛ إذ لا يتعارض صحيح المنقول مع صريح المعقول.

(٢) **قال الشيخ**: مثل الأخبار التي تُروى في التشبيه، فيعلم بذلك بطلانه. **قلت**: مثاله، ما أورده ابن الجوزي في الموضوعات: (١/ ١٠٥) من حديث محمد بن شجاع الثلجي: «أنَّ الله خلق الفرَسَ فأجراها فعرقت فخلق نفسَه منها».

ومثله: ما كان شديد الغرابة واضحَ النكارة، كحديث عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: «أنَّ سفينة نوح طافت بالبيت سبعًا، وصلَّت عند المقام ركعتين».

(٣) إذا لم يمكن الجمع، لأن ما يقتضيه نصُّ كتاب الله والسنة المتواترة معلوم من دين الله ضرورة، فلا يجوز أن يرد الخبر بخلافه، على أن هذا التعارض لا يقع بين نص الكتاب والسنة وبين خبر صحيح، إلا إذا كان ثمَّ نسخ أو تخصيص، بل هو يكون دليلًا على بطلان الأخبار الواهية والأحاديث الموضوعة، يضاف إلى بطلان أسانيدها.

ومثاله: **أحاديث بقاء الخضر وحياته إلى قيام الساعة**، فهي فضلًا عن بطلان ثبوتها معارِضة لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، ولقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري←

والثالث: أن يخالفَ الإجماع، فيُستدلُّ به علىٰ أنه منسوخٌ، أو لا أصل له؛ **لأنه لا يجوز أن يكون صحيحًا غيرَ منسوخ وتُجمِعَ الأمةُ علىٰ خلافه**(١).

والرابع: أن ينفردَ الواحدُ برواية ما يجبُ على الكافَّة علمُه(٢)، فيدلُّ ذلك علىٰ أنه لا أصلَ له؛ **لأنه لا يجوز أن يكون له أصلٌ وينفردَ هو بعلمه مِن بين الخلق العظيم**.

والخامس: أنْ ينفردَ برواية ما جرت العادةُ أن ينقلَه أهلُ التواتر فلا يُقبل؛ **لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية**(٣).

← (٦٠١) ومسلم (٢٥٣٧) من حديث ابن عمر: «أرأيتَكم ليلتَكم هذه، فإنَّ علىٰ رأس مئة سنة منها لا يبقىٰ ممَّن هو على ظهر الأرض أحدٌ».

(١) والإجماع هنا دليل على النسخ، وليس هو الناسخ، لأن الإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ، وما دل عليه الإجماع يوجب العلم ويقطع العذر، فصار كما لوثبت بنص القرآن والسنة المتواترة.
ومثاله: حديث قتل مدمن الخمر، وقد روي من حديث عدة من الصحابة، منها حديث معاوية عند الترمذي (١٤٤٤) ولفظه: «فإنْ عاد في الرابعة فاقتلوه».
ومثله: حديث: «أنتَ ومالك لأبيك» وقد روي مرسلًا وموصولًا، لكن لم يقل أحد من أهل الفقه بظاهره، نصَّ على ذلك الشافعي في الرسالة (١٢٨٩).

(٢) وقوله: على الكافة علمُه **مثاله**: ما يرويه الشيعة من وصية النبي ﷺ بالأمر مِن بعده صراحة لعلي بن أبي طالب ﷺ، عند غدير خم مرجعَه مِن حجة الوداع، وكان معه ألوف من الصحابة!.
وقوله: (الكافة) الصحيح أن لا يأتي هذا اللفظ معرفًا ولا مضافًا، بل يأتي حالًا منصوبة، لكنه شيء جرى عليه الفقهاء.

(٣) كانفراد راوٍ برواية وقوع معركة هائلة بين فريقين معلومين لم يخبر بها أحد سواه، وهذا الوجه من نوع ما قبله.

فأمَّا إذا ورد مخالفًا للقياس(١)، أو انفرد الواحدُ برواية ما تعُمُّ به البلوىٰ لم يُردَّ، وقد حكينا الخلاف في ذلك(٢)، فأغنىٰ عن الإعادة.

فصل [في انفراد الراوي وصوره]

فأمَّا إذا انفرد بنقل حديثٍ واحد لا يرويه غيرُه لم يُردَّ خبرُه(٣).

وكذلك لو انفرد بإسنادِ ما أرسله غيرُه، أو رفعِ ما وقفَه غيره، أو بزيادةٍ لا ينقلها غيرُه(٤).

(١) كأحاديث الشاة المصرَّاة، والتفليس، والقرعة، وغيرها مما ادعي فيه مخالفته للقياس، كما سلف.

(٢) بين الحنفية والجمهور، وقد تقدم. ومن ذلك إذا روى الراوي خبَرًا ثم أفتى بخلافه، فلا يرد الخبر بذلك، لاحتمال تركه له بالاجتهاد، ونحن مأمورون باتباع روايته لا اجتهاده.

(٣) إذا صح سنده، وهذا ما يسميه المتأخرون بالحديث الغريب، ومثاله: كثير من الأحاديث التي انفرد بها راو من رواة السند، سواء أكان صحابيًّا أو غيره، ومنها حديث عمر في الصحيحين: «إنما الأعمال بالنيات» انفرد بروايته يحيى بن سعيد الأنصاري عمن فوقه، وأما على اصطلاح المتقدمين فلا يطلَق الغريب إلا على الضعيف والمنكر، كما روي عن مالك: «**شر العلم الغريب**».

(٤) لكن هذا الإطلاق يتعارض مع معنى السلامة من الشذوذ المشترط في حد الحديث الصحيح. وقد حكى الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية في قوانين الرواية (ص٤٢٤ ـ ٤٢٥) هذا القول بقبول زيادة الثقة إطلاقًا عن جمهور الفقهاء وأصحاب الحديث، ولعله نقله عن الشيخ كما فعل في الفقيه والمتفقه، وحكى بعد ذلك القول الآخر برد زيادة الثقة إذا انفرد بها ولم يروها معه الحفاظ، وأن ترك الحفاظ لنقلها وذهابهم عن معرفتها يوهنها ويضعف أمرها، لكن ←

وقال بعض أصحاب الحديث[١]: يردُّ[٢].

الوجيز في شرح اللمع

← ابن الصلاح وجمهور المتأخرين تابعوا الخطيب البغدادي في القول الأول إلا قليلًا من المحققين كابن دقيق العيد، وابن رجب الحنبلي، وابن قيم الجوزية، وابن حجر العسقلاني، ثم جاء عدد من المعاصرين المشتغلين بالحديث فطردوا هذه القاعدة في جميع الحالات، واستنبطوا من ذلك مسائل عملية فقهية خالفوا فيها المتقدمين باجتهادهم الحديثي والفقهي معًا.

ومن أشهر هذه المسائل، مسألة المسح على الجوربين الرقيقين، ومسألة هز الأصبع في التشهد، وكل منهما تستند على حديث شاذ.

(١) وهم النقاد المحققون، كما نقل عنهم غير واحد كالعلائي وغيره.

(٢) إذا شذَّت روايته بأن خالف مَن هو أوثق منه بزيادة ضبط أو كثرة عدد، وكان مخرج الحديث واحدًا، وهذا ما يدعوه المحدثون بالحديث الشاذ، وهو عند الشافعي: ما روى الثقة مخالفًا لرواية الناس، لا أن يروي ما لا يروي غيره، رواه عنه الحاكم في المعرفة (ص١١٩) من طريق يونس بن عبد الأعلى. والشذوذ مِن أسباب ضعف الحديث وإعلاله، **ومثاله**: انفراد عبد الواحد بن زياد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعًا: «إذا صلَّىٰ أحدكم ركعتي الفجر فلْيضطجعْ عن يمينه» وقد خالف فيه عبد الواحد سائر أصحاب الأعمش، فإنما روَوه من فعل النبي ﷺ لا من قوله، وهذا الشذوذ وهمٌ من عبد الواحد، خالف فيه المحفوظ، لاتحاد مدار الحديث وهو الأعمش.

أما زيادة الثقة فهي مقبولة إن اختلف مدار الحديث، **ومثالها**: زيادة حديث حكيم بن حزام عند أحمد (١٥٣١٦) وغيره مرفوعًا: «إذا اشتريتَ بيعًا فلا تبِعْه حتى تقبضَه» على حديث ابن عمر عند البخاري (٢١٣٦) ومسلم (١٥٢٦) مرفوعًا: «من ابتاع طعامًافلا يبِعْه حتى يقبضَه»؛ لأنَّ حديث حكيم مطلقٌ يشمل جميع البيوع، وحديث ابن عمر خاص ببيع المطعوم.

وقال أصحاب أبي حنيفة: إذا لم تُنقَل[١] نقلَ الأصل لم تُقبل. وهذا **خطأ؛ لأنه** يجوز أن يكون أحدُهم سمع الحديث كلَّه، والآخرُ سمع بعضَه، أو أحدُهما سمعه مسندًا أو مرفوعًا، والآخر سمعه مرسلًا أو موقوفًا، فلا تُترك روايةُ الثقة لذلك.



(١) أي: الزيادة.

القول في ترجيح أحد الخبرين على الآخر

وجملتُه أنه إذا تعارض خبران وأمكن الجمعُ بينهما وترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال فُعل.

وإن لم يمكن ذلك، وأمكن نسخُ أحدهما بالآخر فُعل، علىٰ ما بيَّنتُه في باب بيان الأدلة التي يجوز التخصيصُ بها وما لا يجوز.

فإن لم يمكن ذلك رُجِّح أحدُهما على الآخر بوجهٍ مِن وجوه التَّرجيح.

والترجيحُ في الخبر يدخل في موضعين: **أحدهما في الإسناد، والآخر** في المتن.

[الترجيح في الإسناد]

فأمَّا الترجيحُ في الإسناد فمن وجوه(١):

(١) لم يذكر الشيخ في الشرح تفصيلاً لهذه الوجوه، ولا أمثلة عنها، وقد أوردها كثير ممن جاء بعده هكذا مجملة، وزاد بعضهم فيها، حتى بلغت في الكتب المتأخرة عشرات الوجوه، مع التداخل بين ما يكون الترجيح فيه أصوليًّا بين حديثين يعدُّ كل منهما دليلًا مستقلًا عن الآخر، وعليه يكون الترجيح في الإسناد بين أحاديث الصحابة، وبين ما يكون الترجيح فيه حديثيًّا بين وجوه حديثٍ واحد عن صحابي واحد، اختلَف فيه رواتُه عن مدار السند، وعليه يكون الترجيح بين الرواة مِن غير الصحابة.

والغالب فيما سيذكره الشيخ التعارضُ بين الأحاديث المروية عن صحابة متعددين، وهذا←

أحدها: أن يكون أحد الراويين صغيرًا، والآخر كبيرًا، فتقدَّم رواية الكبير؛ **لأنه أضبط**، ولهذا قدَّم ابنُ عمر روايتَه في الإفراد على رواية أنس، فقال: «إنَّ أنسًا كان صغيرًا يتوَلَّج على النِّساء وهنَّ متكشِّفاتٌ، وأنا آخذٌ بزمام ناقة رسول الله ﷺ يَسيلُ عليَّ لعابُها»[1].

والثاني: أنْ يكون أحدُهما أفقهَ مِن الآخر، فيقدَّم علىٰ مَن دونه؛ **لأنه أعرفُ بما يَسمع**[2].

الوَجِيزُ في شَرْحِ اللُّمَعِ

← هو المقصود في البحث الأصولي، على أن الترجيح الفقهي النهائي غالبًا ما يكون مِن أكثر من وجه، وليس من وجه واحد، لتعدد الأدلة واختلافها، كما أن بعض أمثلة الوجوه تدخل تحت أكثر من وجه أيضًا، على أن قضية الترجيح فرع عن ثبوت كلا الحديثين، وإلا فلا تعارض ولا ترجيح.

(١) فيما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨٨٣٠) عن زيد بن أسلم عن ابن عمر، وقال النووي في المجموع: «إسناده صحيح»، وروى أنس أنَّ النبي ﷺ حجَّ قارنًا، قال ابن التركماني: «وقد أنكر ابن حزم أن يكون ابن عمر قال هذا، وهو لا يزيد عن أنس إلا عامًا واحدًا».

(٢) مثَّل له بعضهم بتقديم حديث عائشة عند الطبراني في الأوسط (٣/ ٣٧٦) وأم سلمة عند النسائي (١٨٣) والطبراني في الأوسط (٨/ ٢٢٠): «أنَّ النبي ﷺ كان يصبحُ جنبًا مِن غير احتلام ويصوم»، على حديث أبي هريرة عند أحمد (٧٣٣٨): «مَنْ أصبح جنبًا فلا صومَ له» بناء على تقديم عائشة على أبي هريرة في الفقه، لكنَّ الأرجح أنَّ هذا يدخل تحت الترجيح بالقرب مِن رسول الله ﷺ، وبكون الراوي مباشرًا للقصة، أو تتعلق به. قال ابن دقيق العيد عن هذا النوع: «لاينبغي تمثيله بالصحابة، بل بالرواة عنهم، كتقديم حديث إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود على حديث الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود».

وقال بعض الأصوليين: الترجيح بفقه الراوي إنما يكون عند الرواية بالمعنى، لأن الخطأ ←

والثالث: أن يكون أحدُهما أقربَ إلى رسول الله ﷺ فيقدَّمُ؛ **لأنه أوعى**[١].

والرابع: أنْ يكون أحدُهما مباشرًا للقصة[٢]، أو تتعلق القصةُ به[٣]، فيقدَّم؛ **لأنه** أعرفُ مِن الأجنبيِّ.

والخامس: أنْ يكون أحدُ الخبرين أكثرَ رواةً، فيقدَّم على الخبر الآخر[٤].

ومن أصحابنا مَن قال: لا يقدم، كما لا تقدم الشَّهادةُ بكثرة العدد[٥]. والأول:

↞ مع كون الراوي أفقه أبعد. ولهذا قالوا بترجيح خبر علي في القضاء، وخبر معاذ في الحلال والحرام، وخبر زيد في الفرائض، وكان المالكية يقدمون خبر ابن وهب في مناسك الحج على خبر ابن القاسم، لأن ابن وهب أفقه منه فيه.

(١) **ومثاله:** تقديم رواية ابن عمر على رواية أنس، في الوجه الأول، كما مر.

(٢) **ومثاله:** تقديم رواية أبي رافع فيما أخرجه أحمد (٢٧١٩٧) والترمذي (٨٤١) وابن حبان (٤١٣٠) قال: «تزوج النبي ﷺ ميمونة حلالًا، وبنى بها حلالًا، وكنتُ الرسولَ بينهما» على رواية ابن عباس عند البخاري (٤٢٥٨) ومسلم (١٤١٠): «أنَّ النبيَّ ﷺ تزوجها وهو محرمٌ، وبنى بها وهو حلالٌ».

(٣) **ومثاله:** تقديم حديث ميمونة عند الحاكم (٦٩٨٥) «أنَّ النبي ﷺ تزوجها حلالًا وبنى بها حلالًا» على حديث ابن عباس السابق.

(٤) لأن الكثرة أبعد عن الخطأ، **ومثاله:** تقديم أحاديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه في الصلاة على حديث ابن مسعود في عدم الرفع، قالوا: وقد روي رفع اليدين عن أكثر من أربعين صحابيًّا، وأفرده بعض الأئمة كالبخاري بالتأليف، أما عدم الرفع فلا يروى صحيحًا إلا عن ابن مسعود على اختلاف عنه فيه، ويروى عن غيره كالبراء بن عازب من طرق ضعيفة.

(٥) وإليه ذهب بعض الحنفية والمالكية.

أصح؛ **لأن قولَ الجماعة أقوىٰ في الظن، وأبعدُ من السَّهو**(١)، ولهذا قال الله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

والسادس: أن يكون أحدُ الراويين أكثرَ صحبةً، فروايتُه أولىٰ؛ **لأنه أعرفُ بما دام مِن السُّنن**(٢).

والسابع: أن يكون أحدُهما أحسنَ سياقًا للحديث، فيقدم لحسن عنايته بالخبر(٣).

والثامن: أن يكون أحدُهما متأخِّرَ الإسلام، فيقدَّم؛ **لأنه يحفظُ آخرَ الأمرين مِن النبي ﷺ**(٤).

وكذلك إذا كان أحدُهما متأخرَ الصُّحبة والآخر متقدِّم الصحبة: كابن عباس،

(١) ويؤيد هذا قول أبي بكر ﷺ للمغيرة بن شعبة لما شهد أن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس في الميراث: «مَن يشهد معك؟ فقام محمد بن مسلمة فشهد معه» أخرجه أبو داود (٢٨٩٤) فدل على أن للعدد تأثيرًا في قوة الخبر، لأن الخطأ عن الكثرة أبعد منه عن القلة.

(٢) الظاهر تعارض هذا الوجه مع ما سيصححه الشيخ بعدُ مِن الترجيح بكون الصحابي متأخرَ الإسلام أو الصحبة، إلا إذا كان المقصود بكثرة الصحبة طولَ الملازمة للنبي ﷺ، ومزيد اختصاص الصحابي بالصحبة، كما كان عليه أبو هريرة ﷺ.

(٣) **ومثاله**: تقديم حديث جابر في إفراد الحج على روايات القِران عن أنس وغيره، لتقدم صحبة جابر، وحسن سياقه.

(٤) **ومثاله**: تقديم خبر بسرة بنت صفوان وأبي هريرة في نقض الوضوء مِن مسِّ الذكر على خبر طَلْق بن علي في عدم النقض، وقد سبق تخريجها، فإن أبا هريرة أسلم عام سبع من الهجرة، وحديث طلق كان عند بناء مسجد المدينة سنة.

وابن مسعود، فرواية المتأخر منهما تقدم[١].

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: **لا يُقدَّم بالتأخُّر؛ لأن** المتقدمَ عاش حتىٰ مات رسول الله ﷺ، فساوى المتأخرَ في الصحبة وزاد عليه بالتقدُّم. وهذا **غير صحيح؛ لأنه** وإن كان قد ساوى المتأخرَ في الصحبة إلا أنَّ سماعَ المتأخِّر متحقِّقُ التأخر، وسماع المتقدم يحتمل التأخُّرَ والتقدم، فما تأخَّر بيقينٍ أولىٰ. ولهذا قال ابن عباس: «كنَّا نأخذُ مِنْ أوامرِ رسول الله ﷺ بالأحدث فالأحدث»[٢].

والتاسع: أن يكون أحدُ الراويين أورعَ، أو أشدَّ احتياطًا فيما يَروي، فتقدم روايتُه لاحتياطه في النقل[٣].

(١) وتأخر صحبة ابن عباس لصغر سنه، بخلاف ابن مسعود فهو من كبار الصحابة.
ومثاله: تقديم رواية ابن عباس في التشهد عند مسلم (٤٠٣) وأبي داود (٩٧٤) والترمذي (٢٩٠) على رواية ابن مسعود عند البخاري (١٢٠٢) ومسلم (٤٠٢)، وذلك إضافة لكون الرواية أكمل وأحسن في السياق.

(٢) وردت هذه الجملة ونحوها عقب حديث لابن عباس عن الصوم في السفر أخرجه مالك (٢١) والبخاري (٤٢٧٦) وغيرهما، قد صرح بنسبتها إلى ابن شهاب الزهري في بعض الروايات بلفظ: «وكانوا يأخذون الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ».
وفي معناها ما أخرجه أبو داود (١٩٢) والنسائي (١٨٥) وابن حبان (١١٣٤) عن جابر: «كان آخرَ الأمرين مِن رسول الله ﷺ تركُ الوضوء مما مسَّت النار».

(٣) وهذا الوجه من وجوه الترجيح الحديثي بين الرواة، وقلما يرجح به وحدَه، لأنه لا بد معه من مراعاة العلم والضبط، **ومثاله**: تفضيل الإمام أحمد خالدَ بن عبد الله الواسطي الطحان (١٧٩هـ) على بلديِّه هُشيم بن بشير الواسطي (١٨٣هـ)، فقال في العلل (٩٦٧) من رواية ابنه عبد الله: «خالد أحب إلينا، خالد لم يتلبَّس من السلطان بشيء» وفي رواية أخرى: «هو عندي ←

والعاشر: أن يكون أحدُهما قد اضطَّرب لفظُه والآخرُ لم يضطرب، فيقدم مَن لم يضطرب لفظُه؛ **لأن اضطرابَ لفظه يدلُّ علىٰ ضعف حفظه**[1].

والحادي عشر: أن يكون أحدُ الخبرين مِن رواية أهل المدينة[2]، فيقدَّم علىٰ رواية غيرهم؛ **لأنهم** يرثون أفعالَ رسول الله ﷺ وسنَنه التي مات عنها، فهم أعرفُ

← أصلح في دينه، خالد لم يتلبس بالسلطان».

(١) وهذا الاضطراب هو من التفاوت في الحفظ والضبط، وقد يكون من الصحابي، وقد يكون من رجال الأسانيد، وهو الغالب، قال ابن مهدي: «إنما يستدل على حفظ المحدث إذا لم يختلف عليه الحفاظ».

ومثاله: ترجيح أحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ومنها: حديث أبي سعيد عند البخاري (١١٩٧) ومسلم (٨٢٧) على حديث عائشة عند البخاري (١٦٣٠) ومسلم (٨٣٥) أنها قالت: «ما دخل عليَّ رسول الله ﷺ قطُّ بعدَ العصر إلا صلى ركعتين» لاضطراب حديث عائشة، لأنه روي عنها فيما أخرجه أحمد (٢٥٥٠٦) أنه صلاهما عندها بدلًا من ركعتي الظهر لما شُغل عنهما.

ويدخل في هذا الترجيح بدوام ضبط الراوي وعدم اختلاطه، ومن **أمثلته**: ترجيح حديث ابن عمر في الوقف فيما أخرجه البخاري (٢٧٣٧) ومسلم (١٦٣٢) أن النبي ﷺ قال لعمر: «إن شئتَ حبَست أصلَها وتصدَّقت بها» على حديث ابن عباس فيما أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: (٤/ ٩٦ ـ ٩٧) أن النبي ﷺ نهى عن الحبس. لأن في حديث ابن عباس عبد الله بن لهيعة القاضي (١٧٤هـ) وقد اختلط آخر عمره بعد أن احترقت كتبه، وهو يروي الحديث عن أخيه عيسى عن عكرمة عن ابن عباس، وعيسى مجهول.

(٢) وقد ذكر بعض الأصوليين من المالكية كالباجي هذا المرجح بلفظ: إطباق أهل المدينة على العمل بموجَب أحد الخبرين.

بذلك مِن غيرهم[١].

والثاني عشر: أن يكون راوي أحد الخبرين قد اختلفتْ عنه الروايةُ، والآخر لم تختلف عنه، **فاختلف** أصحابنا في ذلك:

فمنهم مَن قال: تتعارض الروايتان عمَّن اختلفت الرواية عنه وتسقطان، وتبقى رواية مَنْ لم تختلف عنه الرواية[٢].

ومنهم مَن قال: تُرجَّح إحدىٰ الروايتين عمَّن اختلفت الروايةُ عنه على الرواية الأخرىٰ برواية مَن لم تختلف عنه الرواية[٣].

(١) وهذا محله في المقدَّرات والمنقولات، التي لا ترجع إلى الاجتهاد، كمسألة مقدار الصاع، وألفاظ الأذان.

ومثاله: ترجيح المالكية ما رواه مسلم (٨٤٢) عن أبي محذورة في ألفاظِ الأذان، وكونِ التكبير أوَّله مرتين فقط على ما رواه أبو داود (٥٠٠) والنسائي (٦٣٢) وغيرهما عنه من كونه أربعًا، لأن على الأول عمل أهل المدينة.

(٢) لاضطراب الرواية الثانية بخلاف الأولى.

(٣) وهذا هو الراجح، **ومثاله**: تقديم حديث وائل بن حجر بوضع الركبتين قبل اليدين في الصلاة عند أبي داود (٨٣٨) والترمذي (٢٦٨) والنسائي (١٠٩٠) على حديث أبي هريرة عند أبي داود (٨٤٠) والترمذي (٢٦٩) في النهي عن البروك بركَ البعير في الصلاة، وقد روي عن أبي هريرة مثل حديث وائل عند البيهقي في السنن الكبرى (٦٢٣٦)، وقال الزركشي في البحر: (٦/ ١٦١): «فقال الشافعي: حديث وائل انفرد عن المعارضة فهو أولى، من حديث أبي هريرة، وحديثه قد عاضدته إحدى روايتي أبي هريرة فهو أولى».

فصل [في وجوه ترجيح المتن]

وأمَّا ترجيحُ المتن فمِن وجوه(١):

أحدها: أنْ يكون أحدُ الخبرين موافقًا لدليل آخر مِن: كتابٍ، أو سنةٍ، أو قياسٍ، فيقدَّم على الآخر لمعاضدة الدليل له(٢).

(١) وقد ألف الإمام الشافعي في هذا النوع كتابه الجليل «اختلاف الحديث»، وهو أول مَن ألف فيه، وقال فيه (ص٦٤): «**وكلما احتمل حديثان أن يُستعملا معًا استُعملا معًا، ولم يُعطِّل واحد منهما الآخر**». ولم يذكر الشيخ في الشرح أمثلة لهذه الوجوه، كسابقه، وقد فتشت عنها في مظانها، وأثبتُّ منها ما وقفت عليه.

(٢) قال الشافعي: «**ما وافق ظاهر الكتاب كانت النفوس أميل إليه**» ومن أمثلته:

ترجيحُ حديث عائشة عند البخاري (٨٧٣) في التغليس بصلاة الفجر على حديث رافع بن خديج عند أبي داود (٤٢٤) وابن ماجه (٦٧٢) في الإسفار بها موافقةً لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ولفعل النبي ﷺ.

وترجيحُ حديث عائشة عند البخاري (١٢٨٨) ومسلم (٩٢٨) في عدم تعذيب الميت المؤمن ببكاء أهله عليه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، على حديث عمر عند البخاري (١٢٩٢) ومسلم (٩٢٧) «إنَّ الميت يعذَّبُ ببكاء أهله عليه». قالت عائشة: «وإنما قال رسول الله ﷺ إنَّ الله ليزيد الكافرَ عذابًا ببكاءِ أهلِه عليه».

وأما موافقة السنة **فمثالها**: ترجيح حديث أبي موسى الأشعري عند أحمد (١٩٥١٨) وأبي داود (٢٠٨٥) والترمذي (١١٠١) مرفوعًا: «**لا نكاحَ إلا بوليٍّ**» على حديث ابن عباس عند أحمد (٣٠٨٧) وأبي داود (٢١٠٠) والنسائي (٣٢٦٣) «ليس للوليِّ مع الثيِّب أمرٌ» بحديث عائشة عند أحمد (٢٤٧٢) وأبي داود (٢٠٨٣) والترمذي (١١٠٢) «أيما امرأةٍ نكحت نفسَها مِن غير إذن وليِّها فنكاحُها باطلٌ».

←

والثاني: أنْ يكون أحدُ الخبرين عمِل به الأئمة[1]، فهو أولىٰ؛ **لأن عملَهم به يدلُّ علىٰ أنه آخرُ الأمرين وأولاهما[2].**

وهكذا إذا عَمِل بأحد الخبرين أهلُ الحرمين، فهو أولىٰ؛ لأنَّ عملَهم به يدلُّ علىٰ أنه قد استقرَّ عليه الشرعُ وورثوه[3].

والثالث: أن يكون أحدُهما يجمَع النُّطقَ والدليلَ، فيكون أولىٰ مما يجمع أحدَهما؛ **لأنه أبين[4].**

الوَجِيزُ في شَرْحِ اللُّمَعِ

← وأمَّا موافقة القياس **فمثالها**: تقديم حديث جابر عند ابن أبي شيبة في المصنف (٣٩٠٨) «إذا ضحك الرجلُ في الصلاةَ أعاد الوضوءَ ولم يعد الصلاةَ» على حديث جابر وغيره عند الدارقطني (١/ ١٧٢) في نقض الوضوء بالقهقهة، لأن حديث جابر الأول موافق للقياس، بخلاف الثاني، على أن أحاديث النقض بالقهقهة لا تثبت.

(١) أي: الخلفاء الراشدون المهديون.

(٢) **مثاله**: تقديم حديث كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده عند الترمذي (٥٣٦) في كون تكبيرات العيد «سبعةً وخمسةً» على حديث ابن مسعود عند عبد الرزاق (٥٦٨٧) في كونها: «ثلاثةً وثلاثةً»، وذلك لعمل الخلفاء الأربعة وغيرهم بالأول.

(٣) **مثاله**: تقديم حديث أنس بإفراد الإقامة عند البخاري (٦٠٥) ومسلم (٣٧٨) على حديث معاذ عند أحمد (٢٢٠٢٧) وغيره أن الإقامة مثنى مثنى، وقد مضى العمل في الحرمين على إفراد الإقامة.

(٤) **مثاله**: ترجيح حديث جابر عند البخاري (٢٤٩٦): «قضى النبي ﷺ بالشُّفعة في كلِّ ما لم يُقسم، فإذا وقعت الحدودُ وصُرفت الطرقُ فلا شفعة» على عموم حديثه أيضًا عند أبي داود (٣٥١٨) والترمذي (١٣٦٩) وغيرهما بلفظ: «الجارُ أحقُّ بشفعته». ←

والرابع: أن يكون أحدُهما نُطقًا والآخرُ دليلًا(١)، فالنطقُ أولىٰ مِن الدليل؛ **لأن النطقَ مجمَعٌ عليه، والدليل مختلف فيه**(٢).

والخامس: أن يكون أحدُهما قولًا وفعلًا، والآخر أحدَهما، فالذي يجمع القولَ والفعلَ **أولىٰ؛ لأنه أقوىٰ لتظاهر الدَّليلين**(٣).

وإن كان أحدُهما قولًا والآخرُ فعلًا ففيه أوجهٌ قد مضت في باب الأفعال(٤).

والسادس: أنْ يكون أحدُهما قُصد به الحكم والآخرُ لم يُقصد به الحكم، فالذي قصد به الحكم **أولىٰ؛ لأنه أبلغ في بيانِ الغرض وإفادةِ المقصود**(٥).

← فالنطق في الأول عموم الشفعة في غير المقسوم، والدليل المصرَّح به فيه عدمها في المقسوم، وهو مفهوم المخالفة، ولذلك قدم على الحديث الثاني الذي يدل على ثبوت الشفعة للجار بمنطوقه فقط.

(١) أي: دليل الخطاب، وهو مفهوم المخالفة.

(٢) وهذا راجع إلى الوجه الذي قبله.

(٣) **ومثاله**: ما روته حبيبة بنت أبي تجراه عند أحمد (٢٧٤٠٧) وابن خزيمة (٢٧٦٤)، قالت: «رأيت النبي ﷺ في بطن المسيل وهو يسعى ويقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي، حتى إن مئزره ليدور به من شدة السعي» على حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي: فيما أخرجه النسائي (٣٠٤٤) والترمذي (٢٩٧٥): «الحجُّ عرفة» الدال لعدم فرضية السعي.

(٤) الراجح منها تقديم القول على الفعل، لاحتمال الفعل الخصوصية به ﷺ دون القول.

(٥) **ومثاله**: ترجيح حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري (١٤٠٥): «ليس فيما دونَ خمسة أوسقٍ صدقةٌ» على حديث جابر عند أحمد (١٤٦٦٦) «فيما سقت السماءُ العشرُ» لأن الأول قُصد به بيان مقدار المزكَّىٰ، والثاني قُصد به بيان الزكاة. قال الزركشي: «وهذا معنى قول الشافعي: **الكلام يُجمَل في غير مقصوده، ويُفصَّل في مقصوده**». ←

والسابع: أن يكون أحدُهما ورَد علىٰ سبب، والآخر ورد علىٰ غير سبب، فالذي ورد علىٰ غير سبب أولىٰ؛ **لأنه** متفَقٌ علىٰ عمومه، والوارد على سبب مختلَفٌ في عمومه(١).

والثامن: أن يكون أحدُ الخبرين قُضِيَ به علىٰ الآخر(٢)، فالذي قُضِيَ به منهما

← ومثله ترجيح ما دلت عليه العبارة، وهي: ما سيق الكلام له أصالة، على ما دلت عليه الإشارة، وهو ما يفهم من الكلام تبعًا، **ومثاله**: ترجيح حديث ابن عباس عند أحمد (٣٠٨١) وأبي داود (٣٩٣) في صلاة جبريل بالنبي ﷺ أولَ الوقت وآخره في معرفة وقت العصر، على حديث ابن عمر عند البخاري (٣٤٥٩) والترمذي (٢٨٧١) الذي فيه: «إنما مثلُكم مع مَن كان قبلكم» وفي لفظ «مع اليهود والنصارى».

لأن معرفة وقت العصر تؤخذ من عبارة الحديث الأول، وهي صريحة في أن وقت العصر ما كان بين ظل المثل وظل المثلين، والحديث سيق لمعرفة أوقات الصلوات.

وهو مقدم على ما دل عليه الحديث الثاني من باب الإشارة المأخوذة مِن كون وقت الظهر أطولَ من وقت العصر، وعليه فإن بداية الوقت من ظل المثلين.

(١) وهذا محله في غير صورة السبب، لأن صورة السبب داخلة في دلالة الخبر قطعًا.

ومثاله: تقديم حديث: «لا تنتفعوا مِن الميتة بإهاب ولا عصَب» الوارد على غير سبب على حديث ميمونة: «أيُّما إهابٍ دُبغ فقد طهر» الوارد في جلد ما يؤكل لحمه، في غير صورة السبب، وهي جلد ما لا يؤكل لحمه، أما في صورة السبب فيقدم حديث ميمونة. وينتج من ذلك أن جلد ما لا يؤكل لحمه لا ينتفع به وإن دبغ، وأن جلد ما يؤكل لحمه يطيب بالدباغ.

وقد يحكي الراوي سببَ الورود فيرجح حديثه لذلك لزيادة الاهتمام بالرواية، وقد لا يحكيه، وحكاية السبب مِن المرجحات العائدة للإسناد، بخلاف كون الحديث ورد على سبب أو لا.

(٢) كقضاء الخاص على العام، والمقيَّد على المطلق، والمفصَّل على المجمل، والذي سيق له الكلام أصالة على ما فهم منه إشارة.

أولى؛ **لأنه ثبت له حقُّ التقديم**(١).

والتاسع: أنْ يكون أحدهما إثباتًا والآخرُ نفيًا، فيقدَّم الإثباتُ، لأنَّ مع المثبِت زيادةَ علم، فالأخذُ بروايته أولى(٢).

الوجيز في شرح اللمع

---

(١) **ومثاله**: تقديم حديث ابن عباس عند أبي داود (٣٩٣) والترمذي (١٤٩) وغيرهما، أن جبريل أمَّ بالنبي ﷺ أول كل وقت وآخره، وفيه أن أول وقت العصر عند مصير ظل كل شيء مثله، وبهذا أخذ الجمهور، على حديث ابن عمر عند البخاري (٥٥٧) في تفضيل عمل الأمة على الأمم السابقة، وهو يقتضي أن وقت الظهر من الزوال إلى العصر أطول مما بين أول وقت العصر إلى المغرب، وهذا لا يكون إلا إذا كان أول وقت العصر مصير ظل كل شيء مثليه، وبه أخذ الحنفية، لكن حديث ابن عباس الذي يدل على الحكم أصالة مقدَّم على حديث ابن عمر، الذي يدل عليه إشارة وتبعًا، فكان حديث ابن عباس قاضيًا على حديث ابن عمر.

(٢) ولأن النافي إنما ينفي علمَه، وقد يخفى عليه ما علمه المثبت.

مثاله: تقديم حديث ابن عمر عن بلال عند البخاري (٣٩٧) ومسلم (١٣٢٩) في إثبات صلاته ﷺ داخل الكعبة، على حديث ابن عباس عن أسامة عند البخاري (٣٩٨) ومسلم (١٣٣١) «أنه ﷺ دعا ولم يصلِّ».

ومثله: ترجيح إثبات صلاة النبي ﷺ الضحى فيما روته أم هانئ عند البخاري (٣٥٧) ومسلم (٣٣٦) على نفي صلاته ﷺ لها الذي روته عائشة عند البخاري (١١٧٧) ومسلم (٧١٨). على أنه ثبت أنه ﷺ وصَّى بها، وأمر بعضَ الصحابة بالمحافظة عليها.

ومثله: ترجيح كون صلاة التراويح المسنونة في رمضان عشرين ركعة بإجماع الصحابة على فعلها كذلك، على نفي صلاته ﷺ زيادة على إحدى عشرة ركعة الذي روته عائشة عند البخاري (٢٠١٣)، فهي إنما تنفي علمَها فحسب، والمثبتُ مقدم على النافي، على أن النبي صلى بأصحابه ثلاث ليال في المسجد ومكث في الليلة الثالثة إلى قريب الفجر، وروي عنه أنه قال: «صلاة الليل مثنى مثنى». ←

والعاشر: أن يكون أحدُهما ناقلًا والآخر مُبقِيًا، فالناقل أولىٰ لأنه يفيد حكمًا شرعيًّا(١).

والحادي عشر: أن يكون في أحدهما احتياطٌ، فيُقدم علىٰ الذي لا احتياطَ فيه؛ لأنَّ الأحوطَ للدِّين أسلم(٢).

الوجيز في شرح اللمع

← **قلت**: وهذا إذا لم يكن النفي محصورًا منضبطًا في مجلس أو مكان أو زمان معينين، وإلا فيتعارضان، أو لم يكن لراوي النفي مزيد عناية به وعندها يقدم النافي.

ومثاله: تقديم حديث جابر عند البخاري (١٣٤٣) في ترك الصلاة على شهداء أحد على حديث عقبة بن عامر عند البخاري (٤٠٤٢) ومسلم (٢٢٩٦) أن النبي ﷺ خرج وصلَّى عليهم بعد ثماني سنين، لأنَّ جابرًا قتل والده عبد الله في أحد، فهو أعرف بالأمر، ولذلك فسروا المراد بالصلاة في حديث عقبة بالدعاء.

(١) **ومثاله**: تقديم حديث بسرة بنت صفوان في الوضوء مِن مسِّ الذكر عند أحمد (٢٧٢٩٣) وأصحاب السنن على حديث طلق بن علي الحنفي عند أبي داود (١٨٣) والنسائي (١٦٥) وابن حبان (١١٢٠) المفيد لعدم الوضوء، لأن الأول ناقل، والثاني موافق للبراءة الأصلية.

(٢) **ومثاله**: تقديم حديث بسرة في نقض الوضوء مِن مس الذكر على حديث طَلْق في عدم النقض، وقد اجتمع في تعارض هذين الحديثين جملة من المرجحات، وبعضها متنازع فيها.

فترجيح حديث طلق من أوجه: أنه من رواية ذكر، ورواية الرجال مقدمة في هذا الباب على رواية النساء، وأنه مقرر للبراءة الأصلية، وأنه على النفي دون الإثبات، وأنه أخف وأيسر، وأنه خبر آحاد فيما لا تعم به البلوى.

وترجيح حديث بسرة من تسعة أوجه: أنه أكثر رواة، وأن رواته كَثُرَ مزكوهم، وأن بسرة متأخرة الإسلام، وأنه اعتضد بحديث أبي هريرة، وأنه أحوط، وأنه ناقل عن البراءة الأصلية، وأنه مؤسس لحكم جديد، وأنه مثبت، وأنه أشد.

والثاني عشر: أن يكون أحدُهما يقتضي الحظرَ والآخرُ الإباحةَ، ففيه وجهان:

أحدهما: أنهما سواءٌ.

والثاني: أنَّ الذي يقتضي الحظرَ أولىٰ، وهو **الصحيح؛ لأنه** أحوط(١).



(١) ولأنه أيضًا ناقل عن البراءة الأصلية، والناقل أولى من المبقي، كما تقدم في الوجه العاشر.

ومثاله: تقديم حديث بسرة في نقض الوضوء من مس الذكر على حديث طلق بن علي في عدم النقض.

القول في الإجماع

باب ذكر معنى الإجماع وإثباته

الإجماع في اللغة **يحتمِل** معنيين:

أحدهما: الاجتماع على الشيء.

والثاني: العزمُ على الأمر والقطع به، مِن قولهم: أجمعتُ علىٰ الشيء إذا عزمتَ عليه.

وأمَّا في الشرع فهو: اتفاقُ علماء أهل العصرِ[1] علىٰ حكم الحادثة[2].

فصل [في حجيته وإمكانه]

وهو حجةٌ مِن حجج الشرع، ودليلٌ مِن أدلة الأحكام مقطوعٌ على مُغَيَّبِه[3].

(١) والمراد بالعلماء الفقهاء القادرون على استنباط الأحكام من أدلتها. وأما غيرهم فلا يعتبر اتفاقهم.

(٢) قال في الشرح: «والصحيحُ أنه لا يعتبر انقراض العصر شرطًا فيه». **قلت**: ومراده بذلك الإجماع الصريح، وأمَّا السكوتي فيعتبر على الصحيح كما سيأتي.

(٣) أي: على دلالة دليله المغيَّب عنا، وهو مستند الإجماع، غير أنَّا ما كلفنا طلبه، بل قبول قول المجمعين، ولو كانت دلالة المستند غير قطعية لاختلف الناظرون في الحكم ولم يحصل الإجماع عليه. وهذه اللفظة (مغيَّبه) مما تحرف في كثير من كتب الأصول، وقل من شرحها ←

وذهب النظَّام[1] والرافضة إلىٰ أنه ليس بحجة[2].

ومنهم مَن قال: لا يُتَصوَّر انعقاد الإجماع[3]، ولا سبيلَ إلى معرفته[4].

الوجيز في شرح اللمع

↞ على وجهها من المحققين المتأخرين الذين وقفوا على رسمها صحيحة.

(١) إبراهيم بن سيار البصري المعتزلي، أبو إسحق، من شيوخ المعتزلة، أخذ عن أبي الهذيل العلاف، وتتلمذ عليه الجاحظ، وكان من الأذكياء، إلا أنه شذ في كثير من الأقوال، حتى كفره بعضهم، اختلف في سنة مولده، ومات سنة بضع وعشرين ومئتين.

(٢) **قال الشيخ**: «غير أن الرافضة يقولون: إذا انعقد عن اتفاق الكل فهو حجة، لأنه في جملتهم إمام معصوم، وقوله حجة، فيكون حجة لقوله، لا لاتفاقهم».

(٣) **قالوا**: لأنه يصعب في العادة أن يتفق العلماء شرقًا وغربًا على دليل واحد، بل العادة أن تتفرق أقوالهم وآراؤهم.

قلت: ولأجل هذه العادة التي ذكروها كان اجتماع العلماء على قول واحد في مسألة اجتهادية، وعدم العلم بالخلاف فيها مع توافر دواعي نقل الخلاف إن وجد حجةً ودليلًا على الأحكام، خص الله به هذه الأمة.

(٤) **قالوا**: لأنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعدهم في البلدان.

قلت: هذا صحيح في عصر المسألة قبل أن يستقر الاجتهاد فيها، وتحصر الأقوال وتُضبط وتنقل، لا بعده، وعلى هذا يحمل قول الإمام أحمد فيما رواه عنه ابنه عبد الله في مسائله: (ص٤٣٨): «**مَن ادَّعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه ولم ينتهِ إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا**»، وهي عبارة استغلها بعض المعاصرين في نقض بعض مسائل الإجماع التي مضت عليها الأعصار، مما خالف بعض اجتهاداته المعاصرة الجريئة، فإذا ما ذهب مذهبًا مخالفًا للإجماع، ككون دية المرأة على النصف مِن دية الرجل، واحتُجَّ عليه به، وأن المسألة من المسائل الاجتهادية القليلة التي اتفقت عليها جميع المذاهب الفقهية الباقية: الأربعة والظاهرية من السنة، والجعفري والزيدي من الشيعة، والإباضية من الخوارج، ↞

فالدليل على أنه يُتصوَّر انعقاده هو: أن الإجماعَ إنما ينعقد عن دليل، مِن نصٍّ، أو استنباط، وأهلُه مأمورون بطلب ذلك الدليل، ودواعيهم متوفِّرة في الاجتهاد في إصابته، فصحَّ اتفاقُهم علىٰ إدراكه والإجماع علىٰ موجَبِه(١)، كما يصحُّ اجتماع الناس على رؤيةِ الهلال، والصوم والفطر بسببه.

والدليل علىٰ إمكان معرفة ذلك مِن جهتهم: صحةُ السَّماعِ ممن حضر، والخبرِ عمَّن غاب، فيُعرف بذلك اتفاقهم، كما تُعرف أديانُ أهل الْمِلَل مع تفرقهم في البلاد، وتباعدهم في الأوطان(٢).

والدليل علىٰ أنه حجةٌ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ

← قال: «قال أحمد مَن ادعى الإجماع فهو كاذب، وهذا الإجماع سكوتي وليس بحجة!!».
والرد عليه وعلى أمثاله ممن يريدون تجاوز إجماع المسلمين بكلام خطابي لا يصلح في مقام الفتوى والتحقيق، أن الإمام أحمد لا ينكر حقيقة الإجماع بل يثبته ويحتج به، كما هو معلوم من أصول مذهبه، لكنه كما يظهر من عبارته يكره لفظ الإجماع الذي يدل على الإثبات، تورعًا عن احتمال الكذب، ويختار أن يعبر عنه بلفظ النفي، كعدم العلم بالخلاف، الذي يتعذر حصره في عصر المسألة، كما تقدم، بخلاف ما إذا مضت الأعصار ولم يُسمع بالخلاف مع توافر دواعي النقل وانتفاء دواعي السكوت، مما يؤيد كون الإجماع السكوتي أو عدم العلم بالمخالف حجةً بعد انقراض العصر، كما سيأتي تبيانه مفصلًا.

(١) بفتح الجيم؛ أي: ما يجب بالدليل، وهو الحكم، وهذا الاتفاق واقع لا ينكره أحد.

(٢) **قال الشيخ**: وأيضًا فإن أهل الاجتهاد في كل عصر قلة، وهم معروفون كالأعلام، يعرفهم القريب والبعيد.

قلت: وهذا يدل على أن الشيخ لا يشترط في الإجماع انعقادَه في مكان واحد، بل العلم بأقاويل المجتهدين المختلفة

﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].
فتوعَّد على اتباع غير سبيلهم، فدلَّ علىٰ أنَّ اتِّباعَ سبيلهم واجبٌ، ومخالفتَهم حرام(١).

وأيضًا قولُه ﷺ: «لا تجتمعُ أمتي علىٰ خَطأ»(٢).

ورُوي: «لا تجتمعُ على الضَّلالة»(٣).

وقوله ﷺ: «مَنْ فارق الجماعةَ قِيدَ شِبرٍ فقد خلَعَ رِبقةَ الإسلامِ(٤) مِنْ عُنقه»(٥).

ونهىٰ عن الشذوذ وقال: «مَنْ شَذَّ شَذَّ في النَّار»(٦)، فدلَّ علىٰ وجوبِ العمل

(١) والوعيد في الآية متعلق بمشاقة الرسول واتباع سبيل غير المؤمنين مجتمعَين أو بانفراد أحدهما عن الآخر، سواء أكان سبيلهم الإيمان أم غيره من مسائل الدين، لعموم اللفظ في الجميع فلا يقصر على بعض ما دخل فيه من غير دليل، وينسب استنباط هذا الدليل إلى الشافعي ﵀.
ومن أدلة القرآن أيضًا قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ففي الآية الأمر بالرد إلى الله والرسول عند التنازع، فدلَّ على أنَّ إجماعهم حجة إذا لم يكن ثَمَّ تنازع.

(٢) لا يعرف بهذا اللفظ، واللفظ المعروف: «على ضلالة» وسيأتي بعده.

(٣) فيما أخرجه الترمذي (٢١٦٧) وغيره بإسناد حسن من حديث ابن عمر، بلفظ: «إن الله لا يجمعُ أمتي على الضلالة».

(٤) الربقة: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة لتمسكها فلا تتفلت، وشبه من يخرج عن طاعة الله ورسوله لمفارقته الجماعة، بالبهيمة التي ألقت الربقة من عنقها، فلا شيء يضبطها.

(٥) فيما أخرجه أحمد (٢١٥٦١) وأبو داود (٤٧٥٨) وغيرهما من حديث أبي ذر الغفاري.

(٦) فيما أخرجه الترمذي (٢١٦٧) والحاكم (٤٠٠) من حديث ابن عمر، وأخرج نحوه أحمد (٦١٦٦) من حديثه، ومسلم (١٨٤٩) من حديث ابن عباس.

بالإجماع(١).

فصل [في مصدر كونه حجة]

والإجماعُ حجةٌ مِن جهة الشرع(٢).

ومِن الناس مَن قال: هو حجة مِن جهة العقل والشرع جميعًا. وهذا **خطأ؛ لأن** العقلَ لا يمنع اجتماعَ الخلق الكثير على الخطأ، ولهذا أجمع اليهود والنَّصارىٰ علىٰ كثرتهم علىٰ ما هم عليه مِن الكفر والضلالة، فدلَّ علىٰ أن ذلك ليس بحجة مِن جهة العقل.



(١) لأن هذه الأخبار وإن كانت أخبارَ آحاد، وبعض أسانيدها فيه كلام، إلا أن معناها العام متواتر، والتواتر من جهة المعنى كالتواتر مِن جهة اللفظ في إفادة العلم.

(٢) والشرع إنما ورد بعصمة هذه الأمة دون غيرها على الصحيح، خلافًا لأبي إسحق الإسفراييني.

باب ذكر ما ينعقد عنه الإجماع
وما جعل الإجماع حجة فيه

واعلم أنَّ الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل[١]، فإذا رأينا إجماعَهم على حكم علمنا أنَّ هناك دليلًا جمعَهم، سواءٌ عَرفنا ذلك الدليلَ أو لم نعرف[٢].

ويجوز أنْ ينعقد عن كل دليلٍ يثبُت به الحكم، كأدلة العقل في الأحكام، ونصِّ الكتابِ والسنةِ، وفحواهما، وأفعالِ رسول الله ﷺ، وإقراره، والقياسِ، وجميعِ وجوه الاجتهاد.

وقال داود، وابن جرير[٣]: لا يجوز أن ينعقد الإجماع مِن جهة القياس.

فأما داود فبناه علىٰ أنَّ القياس ليس بحجة، ويجيء الكلام عليه إن شاء الله.

وأما ابن جرير **فالدليل** علىٰ فساد قوله هو: أن القياس دليل مِن أدلة الشرع، فجاز أن ينعقد الإجماع مِن جهته كالكتاب والسنة[٤].

(١) ويسميه الأصوليون: مستندَ الإجماع.

(٢) ولهذا عبر الشيخ عنه قبل بقوله: مقطوعٌ على مغيَّبه.

(٣) الطبري، محمد بن جرير، أبوجعفر، الإمام المفسر المؤرخ المجتهد، وكان شافعيًّا ثم استقل بالاجتهاد (٣١٠هـ).

(٤) وإذا أجمعوا فالحجة في إجماعهم، وهو قطعي، لا في مستنده الذي هو القياس الظني. **ومثاله:** إجماعُ الصحابة بعد اختلافهم على قتال مانعي الزكاة قياسًا على الصلاة.

فصل [فيما يحتج بالإجماع فيه]

والإجماع حجةٌ في جميع الأحكام الشرعية، كالعبادات، والمعاملات، وأحكام الدماء والفروج، وغير ذلك مِن الحلال والحرام، والفتاوىٰ والأحكام.

فأما الأحكام العقلية فعلىٰ ضربين:

أحدهما: يجب تقدُّم[1] العلم[2] به على العلم بصحة السَّمع، كحَدَث العالم، وإثبات الصانع، وإثبات صفاته، وإثبات النبوة، وما أشبهها فلا يكون الإجماعُ حجةً فيه؛ **لأنا** قد بينَّا أن الإجماع دليلٌ شرعي ثبت بالسمع، فلا يجوز أن يُثبِت حكمًا تجب معرفتُه قبل السمع، كما لا يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة، والكتاب يجب العلم به قبل السنة.

والثاني: ما لا يجب تقدُّم العلم به على السمع، وذلك **مثل** جواز الرؤية[3]، وغفران المذنبين[4]، وغيرهما مما يجوز أن يُعلم بعد السمع، فالإجماع حجةٌ فيها[5]، لأنه يجوز أن يعلم بعد الشرع، والإجماع مِن أدلة الشرع، فجاز إثبات ذلك به.

وأمَّا أمور الدنيا: كتجهيزِ الجيوش، وتدبيرِ الحروب، والعِمارة، والزراعة وغيرها

(١) في بعض النسخ: (تقديم). وهو تحريف.

(٢) في بعض النسخ: (العمل). وهو تحريف.

(٣) لله تعالى، وهي ممكنة عقلًا، واقعة للمؤمنين في الآخرة نقلًا، كما ثبت في الأحاديث الصحيحة.

(٤) أي: جواز غفران ذنوب العصاة، وتخلف الوعيد الوارد بحقهم، ما عدا الشرك، كما ثبت في نصوص القرآن والسنة، خلافًا لمن شذ، كالخوارج والمعتزلة.

(٥) أي: في هذه الأحكام، عقدية كانت أو عملية.

مِن مصالح الدنيا فالإجماع ليس بحجة فيها؛ **لأن** الإجماعَ فيها ليس بأكثر مِن قول رسول الله ﷺ، وقد ثبت أنَّ قوله إنما هو حجة في أحكام الشرع، دون مصالح الدنيا، ولهذا رُوي: «أنه ﷺ نزل منزلًا، فقيل له: إنه ليس برأيٍ فتركه»[1].



(١) فيما أخرجه ابن هشام في السيرة: (٢/ ٦٦)، عن ابن إسحق عن رجال من بني سلمة في قصة إشارة الحباب بن المنذر على رسول الله ﷺ بالنزول عند أدنى ماء من المشركين في غزوة بدر. وسنده ضعيف لجهالة الواسطة بين ابن إسحق والرجال من بني سلمة.

باب ما يعرف به الإجماع

اعلم أنَّ الإجماع يُعرف: بقولٍ، وفعلٍ، وقولٍ وإقرارٍ، وفعلٍ وإقرارٍ.

فأمَّا القولُ فهو: أنْ يتفق قولُ الجميع على الحكم، بأنْ يقولوا كلُّهم: هذا حلالٌ، أو حرام.

والفعل: أن يفعلوا كلُّهم الشيءَ[١].

وهل يشترط انقراضُ العصر في هذا أم لا؟ فيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: يُشرط فيه انقراضُ العصر، وإذا لم ينقرض العصرُ لم يكن إجماعًا ولا حجَّة.

ومنهم مَن قال: إنه إجماع، ولا يُشترط فيه انقراض العصر[٢]، وهو الأصح، لقوله ﷺ: «لا تجتمعُ أمتي علىٰ ضَلالة»[٣]، **ولأن مَن جُعل قولُه حجةً لم يُعتبر موتُه في كونه حجَّةً، كالرسول ﷺ.**

(١) كإجماع الصحابة الفعلي على صلاة التراويح عشرين ركعةً، لم ينقل في ذلك خلاف عن أحد منهم.

(٢) أي: عصر أهل الإجماع، لأن كل إجماع لا بد له من عصر، وانقراضه معناه: موت أهله، من المجتهدين ومن غيرهم ممن يمكن أن يجتهد ويلحق بهم فيكون في عدادهم.

(٣) تقدم تخريجه: (ص٣٦١).

فإذا قلنا: إن ذلك إجماع فأجمعت الصحابةُ علىٰ قول ولم ينقرضوا لم يجز لأحدٍ منهم أن يرجعَ عما اتفقوا عليه، وإنْ كبر منهم صغير وصار مِن أهل الاجتهاد بعد إجماعهم لم يُعتبر قولُه، ولم تجز له مخالفتُهم.

وإذا قلنا: إنه ليس بإجماع، وإنَّ انقراض العصر شرطٌ جاز لهم الرجوعُ عمَّا اتفقوا عليه، وجاز لِمَن كبر منهم وصار مِن أهل الاجتهاد أن يخالفهم.

فصل [في الإجماع السكوتي]

وأمَّا القول والإقرار فهو: أن يقول بعضُهم قولًا وينتشر ذلك فيسكتوا عن مخالفته.

والفعل والإقرار هو: أن يفعل بعضُهم شيئًا فيتصل بالباقين فيسكتوا عن الإنكار عليه.

فالمذهب: أن ذلك **حجةٌ وإجماع** بعد انقراضِ العصر[1].

(١) وهذا مذهب المحققين الحذَّاق من أئمة الشافعية والمالكية، وبه يوفق بين نصوص الشافعي، كما سيأتي.

واشتراط انقراض العصر فيه مهم، لأنه يدفع كون سكوت الآخرين هيبةً، أو خوفًا، أو بحثًا عن الدليل، أو تأمُّلًا فيه. وقد ذكر السرخسي في المبسوط: (٢٩/ ١٦١): أنَّ ابن عباس أظهر الخلافَ في العَول في المواريث بعد وفاة عمر وقبل انقراض العصر، فلما سُئل لِـمَ لَـمْ تُظهر قولك في العول في أيام عمر قال: «كان والله رجلًا مَهيبًا فهِبته».

وقد نسب بعض المعاصرين القول بحجية الإجماع السكوتي مطلقًا للشيرازي، وعبارة الشيخ بتقييد ذلك بانقراض العصر تدحض هذه الدعوى، وهذا هو الراجح في المسألة، لأن توالي ←

وقال **الصَّيرفي**: هو حجةٌ، ولكنْ لا يُسمَّىٰ إجماعًا[١].

وقال أبو علي بن أبي هريرة: إنْ كان فُتيا فقيه فسكتوا عنه فهو حجة، وإن كان حكمَ إمام أو حاكم لم يكنْ حجة[٢].

وقال داود: ليس بحجةٍ ولا إجماعٍ بحالٍ[٣].

← الأعصار يمنع من خفاء الخلاف إن كان موجودًا.

(١) أما كونه حجة فلعدم الخلاف، وأما عدم تسميته إجماعًا فلأنه لا يُنسب إلى ساكت قول، وهي عبارة الشافعي وسيأتي المراد بها.

(٢) لأن الدواعيَ قائمة على مخالفة الفقهاء بعضهم لبعض، بخلاف مخالفة الحكام لأن أمرهم ماضٍ، وهذا قبل استقرار المذاهب والأقوال، أما بعدها فلا يعد سكوت فقيه شافعي على فُتيا حنفي مثلًا وعكسه إجماعًا. على أنَّ الصحابة ﷺ خالفوا أبا بكر في مسألة الجدِّ مع الإخوة، وخالفوا عمر في المسألة المشرَّكة.

(٣) وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه، ونُسب إلى الشافعي، وزعم بعضهم أنه مذهبه الجديد بناء على قوله المشهور: «**لا يُنسب إلى ساكتٍ قول**». وهي عبارة أشكلت على كثير من الشافعية فضلًا عن غيرهم، قال الزركشي في البحر: (٤/ ٤٩٤): «ومعناه: لا ينسب إلى ساكت تعيين قول، لأن السكوت يحتمل التصويب، أو تسويغ الاجتهاد، أو الشك». ثم نقل عن إلكيا الهراسي أنَّ المراد بالعبارة: ما إذا كان السكوت في المجلس، وأن السكوت لا يتصور إلا كذلك، وفي غيره لا سكوت على الحقيقة.

قلت: هذه العبارة ذكرها الإمام ﷺ في سياق كلام طويل في كتاب اختلاف الحديث: (ص١٠٨ ـ ١١٠) قال في أوله: «وقسم أبو بكر حتى لقي الله فسوَّىٰ بين الحر والعبد، ولم يفضِّل بين أحد بسابقة ولا نسب، ثم قسم عمر فألغى العبيد، وفضَّل بالنسب والسابقة، ثم قسم علي، فألغى العبيد وسوَّىٰ بين الناس»، **ثم قال**: «ولم يمتنع أحدٌ من أخذ ما أعطاه أبو بكر ←

↞ ولا عمر ولا علي، وفي هذا دلالة على أنهم يسلِّمون لحاكمهم، وإن كان رأيهم خلافَ رأيه، وإن كان حاكمهم قد يحكم بخلاف آرائهم، **لا أن جميع أحكامهم من جهة الإجماع منهم**، وفيه ما يرد على مَن ادعى أن حكم حاكمهم إذا كان بين أظهرهم، ولم يردوه عليه فلا يكون إلا وقد رأوا رأيَه، مِن قِبل أنهم لو رأوا رأيه فيه لم يخالفوه بعده»، **ثم قال**: «لا يُقال لشيء مِن هذا إجماع، ولكن يُنسب كلُّ شيء منه إلى فاعله، فينسب إلى أبي بكر فعله، وإلى عمر فعله، وإلى علي فعله، ولا يقال لغيرهم ممن أخذ منهم: موافق لهم ولا مخالف، **ولا ينسب إلى ساكت قول قائل**، ولا عمل عامل، إنما ينسب إلى كلٍّ قولُه وعمله، **وفي هذا ما يدلُّ على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاصِّ الأحكام ليس كما يقول مَن يدعيه**»، **ثم قال** ذاكرًا مثالًا آخر: «إن أبا بكر جعل الجدَّ أبًا ثم طرح الإخوة معه، ثم خالفه فيه عمر، وعثمان، وعلي».

وظاهر من سياق كلام الإمام والأمثلة التي ضربها أنه يريد منع دعوى الإجماع في التسليم لحكم الحاكم والسكوت عن مخالفته، وأن الناس قد يسلِّمون لحكامهم مع مخالفة آرائهم لهم. **قلت**: وكلُّ هذا إنما هو في أحكام قضائية أمضاها الخلفاء في عصر واحد، وخالف واحدهم فيها مَن قبله، وسلم لهم الناس فيها، وهو كلُّه بمعزِل عن محل النزاع في الإجماع السكوتي، وهو أن تنتشر فتوى الفقيه بحكم في عصر ولا يعلم لها مخالف من العلماء، ثم ينقرض العصر ويتمادى الزمان دون ظهور الخلاف، ومن هنا يظهر أنه أحسن كلَّ الإحسان مَن اشترط انقراض العصر في حجية الإجماع السكوتي، كالشيخ أبي إسحق ومن وافقه، وكذلك مَن فرق بين الفتيا والقضاء، وهو ابن أبي هريرة.

ويوضح هذا أن الشافعي احتج في الرسالة (١٢٤٨) على تثبيت خبر الواحد بالإجماع السكوتي، وأنه لا يعلم من فقهاء المسلمين مَن خالف في تثبيته، واحتج كذلك فيها (١٨١٠) بقول الصحابي إذا انتشر ولم يُعلم له مخالف، وبهذا يظهر التوافق بين نصوص الإمام. وبالله التوفيق.

والدليل على ما قلناه: أنَّ العادة أنَّ أهل الاجتهاد إذا سمعوا جوابًا في حادثة حدثت اجتهدوا وأظهروا ما عندهم، فلما لم يُظهروا الخلاف دلَّ علىٰ أنهم راضون بذلك[١].

وأمَّا قبل انقراض العصر ففيه طريقان:

مِن أصحابنا مَن قال: ليس بحجة وجهًا واحدًا[٢].

ومنهم مَن قال: هو على وجهين، كالإجماع مِن جهة القول والفعل.



(١) وهذه صفة العلماء العدول الأثبات، من ورثة النبي ﷺ، القائمين بحمل العلم والذبِّ عنه، وتبليغه الناسَ في كل حين، ولا يخلو عصر مِن قائم لله بالحجة منهم.

(٢) لجواز الاحتمالات التي سبق ذكرها للسكوت والتسليم وعدم إظهار المخالفة، وهذا هو الراجح.

باب ما يصح من الإجماع وما لا يصح ومن يُعتبر قوله ومن لا يعتبر

واعلم أنَّ إجماعَ سائر الأمم سوىٰ هذه الأمة ليس بحجة.

وقال بعض الناس: إجماع كلِّ أمة حجة، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني.

والدليل على فساد ذلك: ما بينَّا أنَّ الإجماع إنما صار حجةً بالشرع، والشرعُ لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة، فوجب جوازُ الخطأ علىٰ مَن سواها مِن الأمم.

فصل [في حجة إجماع علماء كل عصر]

وأمَّا هذه الأمة فإجماعُ علماء كلِّ عصر منهم حجةٌ على العصر الذي بعدهم(١).

وقال داود: إجماعُ غير الصحابة ليس بحجة(٢).

والدليل علىٰ ما قلناه: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ

(١) وقد انحرف بعض مَن لم يلحظ ركنية العصر في الإجماع مِن المتصدرين إعلاميًّا في عصرنا، فظنَّ أنه لا سبيل للعلم باتفاق الأمة إلا في يوم القيامة، وعليه فلا سبيل لمعرفة الإجماع حتى تقوم الساعة!! وهي غفلة قديمة ذكرها الزركشي في البحر، وتجددت في هذا العصر، ولله في خلقه شؤون.

(٢) وهو مذهب الظاهرية، ورواية عن أحمد.

﴿ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] ولم يفرق[١]، وقوله ﷺ: «لا يخلو عصرٌ مِن قائم لله ﷺ بحجَّة»[٢]، ولأنه اتفاقٌ مِن علماء العصر علىٰ حكم الحادثة، فأشبه الصحابة[٣].

فصل [في مخالفة بعض العلماء]

ويُعتبر في صحة الإجماع اتفاقُ جميع علماء العصر على الحكم، فإنْ خالفَ بعضُهم لم يكنْ ذلك إجماعًا قلَّ المخالفون أو كثروا.

وقال ابن جرير: إذا خالف الواحدُ والاثنان كان إجماعًا[٤].

الوَجِيزُ فِي شَرْحِ اللُّمَع

---

(١) بين الصحابة وغيرهم، فدل على أنَّ تقييده بالصحابة لا يصح، وهو الراجح، ويشهد لذلك قوله ﷺ فيما أخرجه أبو داود (٣٦٦٠) والترمذي (٢٦٥٦) من حديث زيد بن ثابت، وأحمد (١٦٧٣٨) وغيره من حديث جبير بن مطعم: «فربَّ حاملِ فقهٍ ليس بفقيه، وربَّ حامل فقهٍ إلى مَن هو أفقهُ منه».

(٢) لا أصل له بهذا اللفظ، وفي معناه أحاديث منها: ما رواه أبو داود (٤٢٩١) والحاكم (٨٨١٧) والطبراني في الأوسط (٦/ ٣٢٣) من حديث أبي هريرة: «إنَّ الله يبعثُ لهذه الأمة على رأس كلِّ مئة سنة مَن يجدِّد لها دينَها».

(٣) وهذا لإلزام مَن يقصر الإجماع على الصحابة، وهم الظاهرية، إلا أنهم لا يعتدون بالقياس.

(٤) ونقل مثله عن ابن خويز منداد المالكي، ويلزم ابنَ جرير الطبريَّ على هذا القول مخالفتُه للإجماع في المسائل التي انفرد بها، ومنها: جواز إمامة النساء للرجال، والتخيير بين غسل الرجلين ومسحهما في الوضوء. وفي الشرح تقييده بالواحد فقط في موضع، وبالواحد أو الاثنين في موضع، وقد اضطرب الأصوليون في حكاية مذهب ابن جرير الطبري في المسألة، فحكي عنه: لا تضر مخالفة الواحد، والاثنين، والثلاثة، ونقل الزركشي في البحر: (٤/ ٤٧٧) عن ←

ومن الناس مَن قال(١): إن كان المخالفون أقلَّ عددًا مِن الموافقين لم يُعتدَّ بخلافهم(٢).

وقال بعضهم(٣): إن كان المخالفون عددًا لا يقع العلم بخبرهم(٤) لم يعتدَّ بهم(٥).

ومن الناس مَن قال: إذا أجمع أهلُ الحرمين: مكةَ والمدينةِ، والمِصْرين: البصرةِ والكوفةِ لم يعتدَّ بخلاف غيرهم(٦).

الوجيز في شرح اللمع

← القاضي الباقلاني أن الذي يصح عن ابن جرير أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا اعتد به.

(١) لم أقف على قائله صراحة، وفي كلام البيضاوي ما يشير إليه، مع تداخل في العزو مع مذاهب أبي الحسين الخياط، وابن جرير الطبري، وأبي بكر الرازي الجصاص.

(٢) أخذًا مِن أن سبيل المؤمنين يصدق على الأكثر كما يصدق على الكل، وهذا القول غريب، لأنه لا اعتبار بقلة العدد وكثرته في معرفة الحق وموافقة الصواب، ولم ينقل حد معتبر شرعًا للكثرة والقلة يرجع إليه، وحدَّه بعضهم بالثلث، ولا دليل عليه.

قلت: وهذا يشبه ما تعتمده بعض أنظمة الحكم في تشريع القوانين، وإمضاء الأحكام، في المجالس التشريعية بالتصويت، إلا أنه يفارقها في كون المخالفين والموافقين هنا جميعهم من العلماء المجتهدين في الموضوع محل البحث، بخلاف مجالس الحكم والتشريع التي تتغلب فيها كثرة مطلقة من الأعضاء الجهلة في أمر مختلف فيه، على عدد أقل منهم من العلماء والخبراء به!!

(٣) سبق نسبة القاضي هذا القول إلى ابن جرير الطبري.

(٤) أي: دون عدد التواتر، على أن الراجح أنه لا تحديد فيه، بل حدُّه ما أفاد العلم.

(٥) ومفهومه أنهم إن بلغوا عددًا يقع العلم بخبرهم لم يقع الإجماع دونهم، وهذا القول مبني على أن مستند الإجماع العقل لا السمع، وأن الإجماع يشترط له عدد التواتر؛ إذ التواتر يفيد العلم.

(٦) نقل الزركشي في البحر: (٤/ ٤٩٠) عن القاضي الباقلاني أنهم صاروا إلى ذلك لاعتقادهم←

وقال مالك: إذا اجتمع أهل المدينة لم يعتدَّ بخلاف غيرهم.

وقال الأبهري(١) مِن أصحابه: إنما أراد به فيما طريقه الأخبار(٢)، كالأحباس(٣)، والصَّاع(٤).

← تخصيصَ الإجماع بالصحابة، وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ. ثم قال: «وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمِّموا في كل عصر، بل في عصر الصحابة فقط».

قلت: ومن الأصوليين من أفرد بالذكر إجماع أهل الكوفة في مقابل إجماع أهل المدينة، وإجماع الكوفة والبصرة مقابل إجماع أهل الحرمين.

(١) محمد بن عبد الله القاضي، وهو من أئمة المالكية العراقيين، ومن شيوخ القاضي الباقلاني (٣٧٥هـ)، وتابعه على ذلك تلميذه الباقلاني، وأبو الوليد الباجي في إحكام الفصول: (٢/ ٧٠١)، وقال: «وطريقه بالمدينة طريق التواتر، ولا يجوز أن يعارض الخبر المتواتر بخبر الآحاد، فاحتجاج مالك بأقوال أهل المدينة على هذا الوجه»، ثم قال: «وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك ممن لم يمعن النظر في هذا الباب إلى أنَّ إجماع أهل المدينة حجةٌ فيما طريقه الاجتهاد، وبه قال أكثر المغاربة».

(٢) أي: النقل المستفيض، وليس الاجتهاد، مما تقضي العادة أنه لم يتغير عما كان عليه زمن النبي ﷺ، لأنه لو تغير لعلم.

(٣) جمع حَبس، وهو الوقف، والمراد به أوقاف المدينة التي وقفها رسول الله وأصحابه لازمةً على أن لا تباع ولا توهب، وخالف في ذلك أبو حنيفة فذهب إلى عدم لزوم الوقف، وقد رجع صاحبه أبو يوسف عن هذا القول لما ناظره مالك بالمدينة.

(٤) أي: مقداره، وهي مسألة مشهورة اختلف فيها فقهاء الحجاز والعراق، فقال الحجازيون: خمسة أرطال وثلث، وقال العراقيون: ثمانية أرطال، والحجة فيها صاع النبي ﷺ الذي كان بالمدينة زمن الخلاف، ولما وقف عليه الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن من ←

وقال بعض أصحابه(١): إنما أراد به الترجيحَ بنقلهم.

وقال بعضهم(٢): إنما أراد به في زمن الصحابةِ والتابعين وتابعي التابعين.

وقال بعض الفقهاء(٣): إذا أجمع الخلفاءُ الأربعة ﷺ لم يعتدَّ بغيرهم.

وقال الرافضة(٤): إذا قال عليٌّ ﷺ شيئًا لم يعتدَّ بغيره(٥).

والدليل على فساد هذه الأقاويل: أنَّ الله تعالى إنما أوجب اتباعَ سبيل جميع

← الحنفية رجعا عن قول العراقيين إلى قول الجمهور، لكن مذهب الحنفية في المسألة بقي إلى اليوم على قول الإمام!

(١) وهذا محكي عن الشافعي في القديم، والترجيح بذلك من المرجحات المعتمدة في المذهب. وروى يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي قوله: «**إذا رأيتَ قدماء أهل المدينة على شيء فلا يبقَ في قلبك ريبٌ أنه الحق**»، والمراد بقدماء أهل المدينة من كان فيها قبل مقتل عثمان ﷺ.

(٢) حكاه القاضي في التقريب، واعتمده ابن الحاجب.

(٣) وهو مذهب أبي خازم القاضي من الحنفية وهو عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني (٢٩٢هـ)، ورواية عن أحمد، والمراد بذلك أن اتفاقهم مرجح على غيره.

(٤) وهم مَن رفض الصحابة وطعن فيهم، واعتقد عصمة الأئمة من الشيعة عمومًا، تمييزًا لهم عن الزيدية الذين يفضلون عليًّا ولا يطعنون بالشيخين، ويغلب إطلاقه على الإمامية الإثنا عشرية. ونقل بعض الأصوليين عن الشيعة اعتمادهم لإجماع العِترة، وهم أهل البيت: فاطمة وعلي والحسن والحسين وذريتهما.

(٥) ويعنون بذلك ما نقلوه هم عن رواتهم عنه، وفي كتبهم خاصة.

المؤمنين، فدلَّ علىٰ أنه إذا خالف[١] بعضَهم جاز، ولأن النبي ﷺ إنما أخبر عن عصمة جميع الأمة[٢]، فدلَّ علىٰ جواز الخطأ علىٰ بعضهم[٣].

فصل [في صفات أهل الإجماع]

ويُعتبر في صحة الإجماع اتفاقُ كلِّ مَن كان مِن أهل الاجتهاد، سواءٌ كان مدرسًا مشهورًا، أو خاملًا مستورًا[٤]، وسواءٌ كان عدلًا أمينًا، أو فاسقًا متهتِّكًا؛ لأن المعوَّل في ذلك على الاجتهاد، والمهجورُ كالمشهور، والفاسق كالعدل في ذلك[٥].

(١) أي: المكلف المأمور بالاتباع.

(٢) تقدم تخريجه أول كتاب الإجماع: (ص٣٦١).

(٣) لأنَّ الاعتبار بالعلم ومعرفة طرق الاجتهاد، وهذا لا يختص به أهل بلد دون بلد، أو بعض الصحابة دون بعض.

(٤) وبذلك يعلم أن قرارات المجامع الفقهية في عصرنا ليست من باب الإجماع، وإنما هي اجتهاد جماعي مِن بعض الفقهاء ومَن يحضرهم ممن لا حظَّ له من الفقه، وهو لا يرقى ليكون إجماعًا حتى تتحقق فيه شروط الإجماع الصريح أو السكوتي، ولأجل معرفة أهل الفقه والاجتهاد ومن يعتد بقوله من الفقهاء في كل طبقة ألف الشيخ كتابه الجليل «طبقات الفقهاء» وهو عظيم النفع على اختصاره، أسأل الله أن يوفقني لإخراجه مع شرح فقهي لمسائل هؤلاء الأئمة، يبين تاريخَ الاجتهاد الفقهي وتطوره في خير القرون.

(٥) في كون الفاسق من أهل الاجتهاد المقبول نظر، لأنه وإن كان قادرًا على الاجتهاد في ذاته لوجود أدواته عنده لكنه لا يؤمَن أن يُظهر ما يوافق هواه أو هوى غيره مِن أهل الباطل، كالحكام أو العوام، لأنه لا عدالة له، ولا دين يمنعه عن ذلك، فالصحيح عدم اعتبار مخالفته، وهو قول الجمهور كما في البحر المحيط للزركشي: (٤/ ٤٧٠) وسيأتي في باب صفة المفتي أن ←

فصل [في عصر المجتهد]

ولا فرق بين أن يكون المجتهد مِن أهل عصرهم أو لحق بهم مِن العصر الذي بعدَهم وصار مِن أهل الاجتهاد عند الحادثة، كالتابعي إذا أدرك الصحابةَ في حال حدوث الحادثة وهو مِن أهل الاجتهاد.

ومن أصحابنا مَن قال: لا يُعتدُّ بقول التابعي مع الصحابة.

والدليل على ما قلناه هو: أنَّ سعيد بن المسيِّب، والحسن، وأصحاب عبد الله بن مسعود، كشُريحٍ[1] والأسودِ[2]، وعلقمة[3] كانوا يجتهدون في زمن الصحابة، ولم يُنكر عليهم أحد، ولأنه مِن أهل الاجتهاد عند حدوث الحادثة، فاعتُدَّ بقوله، كأصاغر الصحابة[4].

فصل [في قول مَن خرج من الملة]

وأمَّا مَن خرج مِن الملة بتأويلٍ أو بغير تأويل فلا يعتدُّ بقوله في الإجماع، فإنْ أسلم وصار مِن أهل الاجتهاد عند الحادثة اعتُبر قولُه.

← الأصل فيه أن يكون مجتهدًا ثقةً مأمونًا، لا يتساهل في أمر الدين. والله أعلم.

(١) شريح بن الحارث الكندي، ولاه عمر قضاء الكوفة، فاستمر فيه ستين سنة (٥٨هـ).

(٢) الأسود بن يزيد النخعي الكوفي، فقيه أهل الكوفة، شيخ إبراهيم النخعي (٧٤هـ).

(٣) علقمة بن قيس النخعي الكوفي، أجلُّ أصحاب ابن مسعود (٦٢هـ).

(٤) مع كبارهم، مثل ما نقل عن ابن عباس من عدم قوله بالعول في الميراث، وإظهاره المخالفة فيها بعد وفاة عمر.

وإن انعقد الإجماع وهو كافر ثم أسلم وصار مِن أهل الاجتهاد:

فإن قلنا: إن انقراضَ العصر ليس بشرط لم يُعتبر قوله.

وإن قلنا: إنه شرط اعتُبر قوله، فإنْ خالفهم لم يكن إجماعًا.

فصل [في قول من ليس من أهل الاجتهاد]

وأمَّا مَن لم يكن مِن أهل الاجتهاد في الأحكام، كالعامَّة، والمتكلمين، والأصوليين لم يعتبر قولُهم في الإجماع.

وقال بعض المتكلمين(١): يُعتبر قول العامَّة في الإجماع.

وقال بعضهم: يُعتبر قول المتكلمين والأصوليين.

وهذا **غير صحيح**؛ **لأن** العامَّة لا يعرفون طرقَ الاجتهاد، فهم كالصِّبيان(٢)، وأما المتكلِّمون والأصوليون فلا يعرفون جميعَ طرق الأحكام(٣)، فلا يُعتبر قولهم، كالفقهاء إذا لم يعرفوا أصولَ الفقه.



(١) نسبه الشيخ في الشرح إلى القاضي الباقلاني، وبه قال الغزالي في المستصفى.

(٢) ومن اعتبره قال: إن إجماعهم متولد عن إجماع الفقهاء المجتهدين ولازم له، وبذلك يتحول الإجماع إلى إجماع أمة لا إجماع فريق منها.

(٣) أي: على جهة التفصيل، لأن بحث الأصوليين في معرفة الأدلة والقواعد على جهة الإجمال، وبحث المتكلمين في إثبات كون الأدلة السمعية حجة، وهذا إذا كان الأصولي أو المتكلم مقتصرًا على فنِّه، لا حظَّ له من الفقه.

باب الإجماع بعد الخلاف

إذا اختلف الصحابةُ في المسألة على قولين وانقرض العصر عليه جاز للتابعين أن يتفقوا علىٰ أحدهما(١).

ومِن أصحابنا من قال: لا يتصوَّر ذلك، لأنَّ اختلافهم على قولين حجةٌ في جواز الأخذ بكل واحد منهما لا يجوز عليها الخطأ، وإجماع التابعين على تحريم أحدهما حجةٌ لا يجوز عليها الخطأ، فلا يجوز اجتماعهما.

وهذا **غير صحيح؛ لأنَّ** الصحابة إذا أجمعت علىٰ جواز الأخذ بكل واحدٍ مِن القولين صار التابعون في القول بتحريم أحدِهما بعضَ الأمة، والخطأُ جائزٌ علىٰ بعض الأمة(٢).

فصل [في إجماع التابعين بعد خلاف الصحابة]

وإذا أجمع التابعون علىٰ أحد القولين لم يزُل بذلك خلافُ الصحابة، ويجوز لتابعي التابعين الأخذُ بكلِّ واحدٍ من القولين(٣).

(١) ويكون ما ذهبوا إليه إجماعًا ملزمًا في عصر التابعين وما بعده.

(٢) مراده بذلك أن اتفاق التابعين في هذه الصورة وإن جاز وقوعه لا يعدُّ إجماعًا، وسيأتي ما فيه.

(٣) وعلى هذا فإجماع التابعين في هذه الصورة ليس إجماعًا ملزمًا، وفي هذا نظر سيأتي.

وقال أبو علي بن خيران[١] والقفَّال: يزول الخلاف وتصير المسألة إجماعًا، وهو قول المعتزلة[٢].

والدليل علىٰ ما قلناه: أنَّ اختلافهم علىٰ قولين إجماعٌ علىٰ جواز الأخذ بكلِّ واحدٍ مِنهما[٣]، وما أجمعت الصحابةُ علىٰ جوازه لا يجوز تحريمُه بإجماع التابعين، كما إذا أجمعوا علىٰ تحليل شيءٍ لم يجز تحريمه بإجماع التابعين[٤].

فصل [في إجماع الصحابة بعد اختلافهم]

وأمَّا إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم أجمعت علىٰ أحدهما **نظرتَ**:

فإن كان ذلك قبل أن يبرُدَ الخلافُ ويستقرَّ، كخلاف الصحابة لأبي بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة وإجماعهم بعد ذلك، زال الخلافُ وصارت المسألة بعد ذلك إجماعًا بلا خلاف.

(١) الحسين بن صالح البغدادي، من أئمة الشافعية الكبار (٣٢٠هـ).

(٢) وأصحاب أبي حنيفة، وبعض المحققين من الأصوليين.

(٣) **قلت**: في هذا نظر، لأن اختلاف الصحابة على قولين ليس إجماعًا يمنع مِن إجماع التابعين بعدهم على أحدهما، بل هو مانع من إحداث قول ثالث، وهو اختلاف لا إجماع، **والأصح** أن للتابعين أن يجمعوا على أحد قولي الصحابة فتصير المسألة إجماعًا بعد كانت اختلافًا، **ومثاله**: إجماع التابعين على تحريم متعة النساء مع وجود الخلاف في عصر الصحابة، **لأن الإجماع حجة على العصر الذي بعده لا على العصر الذي قبله**.

(٤) لو صح جعل الاختلاف إجماعًا على جواز الأخذ بكل واحد من القولين لما صحَّ انعقاد إجماع بعد خلاف أبدًا!

وإن كان بعدما برد الخلاف واستقرَّ:

فإن قلنا: إنه إذا أجمع التابعون زال الخلاف بإجماعهم فبإجماعهم(١) أولىٰ أن يزول.

وإذا قلنا: إنَّ بإجماع التابعين لا يزول الخلاف بُنِيَتْ(٢) علىٰ انقراض العصر:

فإن قلنا: إن ذلك شرطٌ في صحة الإجماع جاز(٣)؛ **لأن** اختلافهم على قولين ليس بأكثر مِن إجماعهم على قولٍ واحد، فإذا جاز لهم أن يرجعوا قبل انقراض العصر فرجوعُهم عمَّا اختلفوا فيه أولىٰ.

وإذا قلنا: إن انقراض العصر ليس بشرط لم يجز أن يُجمعوا؛ **لأن** اختلافَهم علىٰ قولين حجةٌ لا يجوز عليها الخطأ في تجويز الأخذ بكلِّ واحد مِن القولين، فلا يجوز الإجماع علىٰ ترك حجة لا يجوز عليها الخطأ(٤).



الوجيز في شرح اللمع

(١) أي: بإجماع الصحابة بعد اختلافهم.

(٢) أي: هذه المسألة المختلف فيها.

(٣) أي: إجماع الصحابة بعد اختلافهم.

(٤) لكن سبق أن اختلاف الصحابة على قولين ليس إجماعًا مانعًا من حصول الإجماع على أحدهما فيما بعد، وإنما هو مانع من إحداث قول ثالث بعد ذلك، وهو اختلاف لا إجماع، ووقوع الإجماع على أحدهما بعد الخلاف ملزم كما تقدم، فضلًا عن جوازه. والله أعلم.

باب القول في اختلاف الصحابة على قولين

واعلم أنه إذا اختلفت الصحابة في المسألة على قولين وانقرض العصر عليه لم يجز للتابعين إحداثُ قول ثالث(١).

وقال بعض أهل الظاهر(٢): يجوز ذلك.

والدليل علىٰ فساد ذلك هو: أنَّ اختلافهم علىٰ قولين إجماعٌ علىٰ إبطالِ كلِّ قول سواهما(٣)، كما أنَّ إجماعَهم علىٰ قولٍ واحد إجماعٌ على إبطال كلِّ قول سواه، فكما لم يجز إحداثُ قول ثانٍ فيما أجمعوا فيه على قول واحد لم يجز إحداثُ قول ثالث فيما أجمعوا فيه علىٰ قولين(٤).

فصل [في اختلاف الصحابة في مسألتين على قولين]

فأمَّا إذا اختلفت الصحابة في مسألتين علىٰ قولين، فقالت طائفة فيهما بالتحليل،

(١) ومثال ذلك من المسائل الخلافية بين الصحابة: تفسير القروء في عدة المطلقة، وميراث الجد مع الإخوة، والعول في المواريث إذا زادت السهام على الأصل.

(٢) وبعض المعتزلة وبعض الحنفية.

(٣) في الأصل: سواه.

(٤) لكن في هذا الاستدلال نظرًا، لاختلاف الأصل والفرع.

وقالت طائفة فيهما بالتحريم، ولم يصرِّحوا بالتسوية بينهما[١] في الحكم جاز للتابعي أن يأخذ في إحدى المسألتين بقول طائفة وفي المسألة الأخرىٰ بقول الطائفة الأخرىٰ، فيحكم بالتحليل في إحدىٰ المسألتين وبالتحريم في المسألة الأخرىٰ[٢].

ومن الناس مَن زعم أن هذا إحداثُ قول ثالث. وهذا **خطأ؛ لأنه** وافق في كل واحدة مِن المسألتين فريقًا مِن الصحابة[٣].

وأمّا إذا صرَّح الفريقان بالتسوية بين المسألتين فقال أحد الفريقين: الحكم فيهما واحد، وهو التحليل، وقال الفريق الآخر: الحكم فيهما واحد، وهو التحريم، لم يجز للتابعي أن يُفَرِّقَ بين المسألتين فيأخذ بقول فريق في إحداهما، وبقول فريق

(١) أي: بين المسألتين.

(٢) ولا يعد هذا تلفيقًا ممنوعًا، لعدم النص على الارتباط بين المسألتين، أو بناء إحداهما على الأخرى.

ومثاله: إذا قيل بحل أكل متروك التسمية سهوًا وعمدًا، وقيل بعدم الحل كذلك سهوًا وعمدًا، جاز أن يقال بالحل في السهو دون العمد.

ويشبه هذا الاختيار في وجوه القراءات المروية، ما لم يكن بينها ارتباط، وهو كثير، فمن قرأ (مالك) بألف أو (ملك) دون ألف في الفاتحة لم يلزمه فيها قراءة (الصراط) بالصاد أو بالسين أو بإشمام الزاي. وهذا في الاختيار لا في الرواية عن قارئ بعينه. أمّا إذا وجد ارتباط في الكلام كقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، فهو ممنوع، لأن مَن قرأ بنصب (آدم) رفَع (كلمات) ولا بد، وهو ابن كثير المكي، ومَن قرأ برفع (آدم) نصب (كلمات) ولا بد، وهم الجمهور، وذلك لارتباط الكلمتين في جملة واحدة.

(٣) مع عدم الارتباط بين المسألتين.

في الأخرى(١).

وقال شيخنا القاضي أبو الطيب ﵀: **يحتمل أن يجوز ذلك؛ لأنه لم يحصل الإجماع على التسوية بينهما في حكم**(٢).

والأول **أصح؛ لأن الإجماعَ قد حصل مِن الفريقين على التصريح بالتسوية بينهما، فمن فرَّق بينهما فقد خالف الإجماع، وذلك لا يجوز.**



(١) وهذا يشبه مِن وجهٍ ما فعله فريق من فقهاء الشافعية مِن التخريج على أقوال الإمام في مسألتين متشابهتين أجاب في كل منهما بغير جواب الأخرى، فجعلوا في كل من المسألتين قولين: منصوص عليه، ومخرَّج على قوله في المسألة الأخرى، وقد أبى المحققون منهم هذا المسلك، كما سيأتي.

(٢) أي: واحد.

باب القول في قول الواحد من الصحابة وترجيح بعضهم على بعض

إذا قال بعضُ الصحابة(١) قولاً ولم ينتشرْ ذلك في علماء الصحابة، ولم يُعرفْ له مخالفٌ(٢) لم يكن ذلك إجماعًا(٣)، وهل هو حجةٌ أم لا؟ فيه قولان:

قال في القديم: هو حجة، ويُقدَّم على القياس، وهو قول جماعةٍ مِن الفقهاء(٤)، وهو قول أبي علي الجبَّائي.

وقال في الجديد: ليس بحجة، وهو **الصحيح**(٥).

(١) جمع صحابي، وهو عند **الأصوليين**: مَن لقي النبي ﷺ مؤمنًا به، ولازمه زمنًا طويلاً، ومات على الإسلام. وعند **المحدثين**: مَن لقيه ﷺ، أو رآه مؤمنًا به، ومات على الإسلام.

(٢) وهذان القيدان ضروريان لفهم المسألة وتحقيقها، لأنه إذا انتشر ولم يعرف له مخالف، فهو حجة من باب كونه إجماعًا أو في معنى الإجماع، وليس لكونه قولَ صحابي، كما سيأتي.

(٣) لأنه لم ينتشر فلا يكون إجماعًا سكوتيًا، وشرط السكوتي العلم به من المجتهدين، ولا يعلم إلا بالانتشار.

(٤) وهو المروي عن مالك وأبي حنيفة، وأحمد في إحدى الروايتين.

(٥) وبه قال أكثر المتكلمين، وأحمد في الرواية الأخرى. ويشير إليه قول الشافعي في الرسالة (١٨٠٨) لما سئل عن قول الواحد من الصحابة: «**وجدنا أهلَ العلم يأخذون بقول واحدهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم**» ثم قال لما سُئل عما صار إليه (١٨١٠): «**قلت: إلى اتباع قول واحدهم، إذا لم أجد كتابًا، ولا سنة، ولا إجماعًا، ولا شيئًا**←

وقال أصحاب أبي حنيفة: إذا خالف القياسَ فهو توقيفٌ يُقدَّم علىٰ القياس(١)، وذكروا ذلك مِن كل وجه في قول ابن عباس فيمَن نذر ذبحَ ابنه(٢)، وفي قول عائشة ﵂

← **في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس، وقلَّ ما يوجد مِن قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا».**

قلت: وقد ظن بعضهم أن هذا النصَّ للشافعي في الرسالة يخالف المذهب الجديد الذي اعتمده أصحابه وحكوه عنه، من أن قول الصحابي ليس بحجة، ومن تدبره ظهر له أنه صريح في اعتماد قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف، وقد انتشر عنه، فاتباعه عندئذ لكونه بمعنى الإجماع، لا لكونه حجة في ذاته، وقوله: «أو وجد معه قياس» يؤيد هذا المعنى، لأنه لو كان حجة بذاته لقدم على القياس، وهذا هو التحقيق في المسألة. والله أعلم.

(١) لأن توجيهه عندهم أنه لا يخالف القياس إلا عن توقيف اطَّلع عليه، وقال بعضهم: هو حجة فيما لا يدرك بالاجتهاد والرأي، فيُحمل على أنه في حكم المرفوع، وذلك مثل ما روي في المقدَّرات، عن عائشة في أكثر مدة الحمل أنها سنتان، وعن ابن مسعود وأنس في أقل مدة الحيض، أنها ثلاثة أيام بلياليها.

(٢) ورد عن ابن عباس في المسألة روايات متعارضة:

إحداها: ما رواه ابن أبي شيبة في المصنف (١٢٦٥٢) عن عامر عن ابن عباس قال: «ينحر مئةً مِن الإبل كما فدى عبد المطلب ابنه».

ثانيتها: ما رواه ابن أبي شيبة (١٢٦٥٣) عن عكرمة عن ابن عباس قال: «كبشٌ كما فدى إبراهيمُ إسحقَ».

ثالثتها: ما رواه ابن أبي شيبة (١٢٦٥٤) عن القاسم عن ابن عباس في امرأة نذرت أن تذبحَ ابنها قال: «لاتنحري ابنك وكفِّري عن يمينك»، فقال رجل عند ابن عباس: «إنه لا وفاءَ لنذر في معصية»، فقال ابن عباس: «أليس قد قال الله في الظهار: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا﴾ [المجادلة: ٥٨] ثم قال: فيه مِن الكفارة ما سمعت». ←

في قصة زيد بن أرقم(١)، وغير ذلك مِن المسائل.

والدليل علىٰ أنه ليس بحجة: أن الله تعالىٰ إنما أمر باتباع جميع المؤمنين، فدلَّ

← **رابعتها**: ما رواه ابن أبي شيبة (١٢٦٦٠) عن الحكم عنه أنه قال: «يهدي ديتَه أو كبشًا».
قال الشيخ عبد الله الغماري: «وقوله في الرواية الثانية: «كما فدى إبراهيمُ إسحق»، يفيد أنَّ الذبيح إسحق، وهو قول ضعيف أو باطل، لم يثبت في حديث صحيح يعول عليه، وإنما هو من الإسرائيليات التي انخدع بها بعض العلماء من السلف والخلف، والصحيح الذي لا يجوز العدول عنه أن الذبيح إسماعيل ﷺ، وهو الصحيح المشهور عن ابن عباس وغيره، ويؤيده الدليل النقلي والعقلي، ولأبي بكر بن العربي في هذا رسالة «تبيين الصحيح في تعيين الذبيح» وللسيوطي رسالة «القول الفصيح»، لكنه توقف في الترجيح، ولا معنى للتوقف».
قلت: وممن ذهب إلى تعيين الذبيح بإسحق من المتقدمين ابن جرير الطبري في تفسيره، وعُدَّ ذلك من المآخذ عليه.

(١) أخرجها عبد الرزاق في مصنفه (١٤٨١٢) عن أبي إسحق السَّبيعي عن امرأته أنها دخلت علىٰ عائشة في نسوة فسألتها امرأة فقالت: «يا أم المؤمنين، كانت لي جارية فبعتها مِن زيد بن أرقم بثمانمئة إلى العطاء، ثم ابتعتها منه بستمئة فنقدته الستمئة وكتبتُ عليه ثمانمئة؟ فقالت عائشة: بئسَ ما اشتريتِ، وبئس ما اشترى زيد بن أرقم، إنه قد أبطل جهادَه مع رسول الله ﷺ إلا أنْ يتوبَ، فقالت المرأة لعائشة: أرأيتِ إن أخذتُ مالي ورددتُ عليه الفضل؟ قالت: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥]».
وقد ضعف هذا الخبر الدارقطني، ونقل تضعيفه عن الشافعي، وضعفه كذلك ابن عبد البر، وابن حزم من جهة الإسناد لجهالة النساء الراويات، ومن جهة المتن لنكارة ما فيه، قال ابن عبد البر: «لأنَّ الأعمال الصالحة لا يبطلها الاجتهاد، وإنما يحبطها الارتداد»، وقال الغماري: «الخبر باطل بلا شك وإن صححه ابن الجوزي وبعض الحنفية غافلين عن نكارة معناه».

علىٰ أنَّ اتباع بعضهم لا يجب، **ولأنه** قولُ عالم يجوزُ إقرارُه علىٰ الخطأ[١]، فلم يكن حجةً، كقول التابعي.

والدليل علىٰ أنه ليس بتوقيف: أنه لو كان توقيفًا لنُقل في وقت مِن الأوقات عن رسول الله ﷺ، فلما لم يُنقل دلَّ علىٰ أنه ليس بتوقيف.

فصل [في تقديمه على القياس وتخصيص العموم به]

فإذا قلنا بقوله القديم: إنه حجة قُدِّم على القياس، ويلزم التابعيَّ العملُ به، ولا يجوز له مخالفتُه، وهل يُخَصُّ به العموم؟ **فيه وجهان**:

أحدهما: يخَصُّ به؛ **لأنه** إذا قدم على القياس فتخصيصُ العموم به أولىٰ[٢].

والثاني: لا يخص به؛ **لأنهم** كانوا يرجعون إلى العموم ويتركون ما كانوا عليه[٣]، فدلَّ علىٰ أنه لا يجوز التخصيصُ به.

وإذا قلنا: إنه ليس بحجة فالقياسُ مقدَّم عليه، ويسوغ للتابعيِّ مخالفتُه.

(١) أي: مِن الله تعالى، بخلاف الذي لا يجوز إقراره على الخطأ، وهو المعصوم ﷺ، والصحابي ليس كذلك.

(٢) لأن القياس من مخصصات العموم، فيكون قول الصاحب مخصصًا من باب أولى، لتقديمه على القياس على هذا القول.

(٣) **ومثاله**: ما أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (٣٦٧) بسنده عن ابن عمر، أنه كان يكري أرض آل عمر، فسأل رافع بن خديج فأخبره: «أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض»، فترك ذلك ابن عمر.

وقال الصَّيْرفي: إن كان معه قياس ضعيفٌ كان قوله مع القياس الضعيف أولىٰ مِن قياسٍ قويٍّ.

وهذا **خطأ؛ لأن** قوله ليس بحجة، والقياس الضعيف ليس بحجة، فلا يجوز أن يُترَك بمجموعهما قياسٌ هو حجة.

فصل [في اختلاف الصحابة على قولين]

فأمَّا إذا اختلفوا على قولين بُنِيتْ[1] علىٰ القولين في أنه حجةٌ أو ليس بحجة[2]:

فإذا قلنا: إنه ليس بحجة لم يكن قولُ بعضهم حجةً علىٰ البعض[3]، ولم يجز تقليدُ واحدٍ من الفريقين، بل يجب الرجوعُ إلىٰ الدليل[4].

وإذا قلنا: إنه حجةٌ[5] فهما دليلان تعارضا، فيُرجَّح أحدُهما على الآخر بكثرة العدد، فإن كان علىٰ أحد القولين أكثر الصحابة وعلى القول الآخر الأقل قُدِّم ما عليه

(١) أي: المسألة، وهي اختلافهم في مسألة حجية قول الصاحب المنفرد.

(٢) وهذا التفصيل مهم ودقيق في المسألة، وقد أهملته بعض كتب الأصول القديمة والحديثة، ولا يستقيم القول فيها إلا به

(٣) وهذا واضح جلي لا لبس فيه، وهو الصحيح.

(٤) فيأخذ المجتهد بقول مَن يوافقه الدليل، مِن أقوال الصحابة، ويكون عندها آخذًا بالدليل لا بقول الصحابي، وإن وافقه في الظاهر. وهذا ما يدل عليه نص الشافعي في الرسالة (١٨٠٦) حيث قال عند تعدد أقوال الصحابة: «**نصير منها إلى ما وافق الكتابَ أو السنةَ أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس**».

(٥) وسبق تقرير ضعفه، وعدول الشافعي عنه، فلا ينبغي الاعتناء بالتفريع عليه.

الأكثر، لقوله[١] ﷺ: «عليكم بالسَّوادِ الأعظم».

فإن استويا في العدد قُدِّم بالأئمة[٢]، فإن كان علىٰ أحدهما إمامٌ وليس على الآخر قُدِّم الذي عليه الإمام، لقوله[٣] ﷺ: «عليكم بسنَّتي وسنَّةِ الخلفاءِ الرَّاشدين مِنْ بَعدي».

فإن كان علىٰ أحدهما أكثرُ وعلىٰ الآخر أقلُّ إلا أنَّ مع الأقل إمامًا فهما سواء؛ لأن مع أحدهما زيادةَ عدد، ومع الآخر إمامًا فتساويا.

وإن استويا في العدد والأئمة إلا أنَّ في أحدهما أحدَ الشيخين، وفي الآخر غيرهما ففيه وجهان:

أحدهما: أنهما سواءٌ لقوله ﷺ: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهِم اقتديتُم اهتديتم»[٤].

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠) بإسناد ضعيف من حديث أنس.

(٢) أي: بالخلفاء الراشدين، ﷺ.

(٣) أخرجه أحمد (١٧١٤٤) وأبو داود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦) والحاكم (٣٣٧) من حديث العِرباض بن سارية. على أن السنة هنا هي الطريقة المسلوكة والهدي العام، وليست آحادَ المسائل التي اختارها كل منهم، وربما خالفه فيها غيره، من الخلفاء بعده أو من غيرهم.

(٤) فيما أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (٨٩٥) من حديث جابر مرفوعًا، وهو ضعيف مِن جميع طرقه فلا ينبغي الاحتجاج به، ويروى أيضًا من حديث عمر، وابن عمر، وابن عباس، وأنس، بأسانيد لا يصح منها شيء، قال ابن عبد البر: «هذا الكلام لا يصح عن النبي ﷺ»، ثم بين نكارته مِن جهة المعنى أيضًا.

والثاني: أن الذي فيه أحدُ الشيخين أولىٰ، لقوله ﷺ: «اقتدوا بالَّذَين مِنْ بعدي، أبي بكر وعمر»[1] فخصَّهما بالذكر.



(١) فيما أخرجه أحمد (٢٣٢٩٣) والترمذي (٣٦٦٢) وابن حبان (٦٩٠٢) والحاكم (٤٤٥١) من حديث حذيفة بن اليمان مرفوعًا، وحسنه الترمذي، لكن ضعفه البزار وابن حزم، وتعقبهما الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير.

قلت: وهذا القول أصحُّ من سابقه، لكن المقصود بالاقتداء على التسليم بصحة الحديث متابعة السنة والهدي العام الذي تابعا فيه سنة النبي ﷺ وهديَه، وليس آحاد المسائل والاجتهادات المختلف فيها.

الكلام في القياس

باب بيان حد القياس

واعلم أنَّ القياس: حملُ فرعٍ علىٰ أصلٍ في بعضِ أحكامه، بمعنىً يجمَعُ بينهما(١).

وقال بعض أصحابنا: القياس هو الأَمارةُ على الحكم.

وقال بعض الناس: هو فعل القائس.

وقال بعضهم: القياس هو الاجتهاد(٢).

والصحيح هو: الأول؛ لأنه يطَّرد وينعكس، ألا ترىٰ أنَّ بوجوده يوجد القياس، وبعدمه يُعدم القياسُ فدلَّ على صحته.

فأمَّا الأمارَة فلا تطَّرد، ألا ترىٰ أن زوالَ الشمس أمارةٌ علىٰ دخول الوقت،

(١) كثرت تعريفات الأصوليين للقياس والاعتراضات المنطقية عليها، والمبالغة في هذا المبحث لا تفيد طالب العلم. والمقصود بالقياس استفادة حكمٍ لمسألة غير معروفة الحكم، وتسمى الفرع، من مسألة أخرى معروفة الحكم، وتسمى الأصل، لوجود وصف جامع بينهما، يسمى العلة، ناسب مِن أجله أن يُعدَّى حكم هذه إلى تلك.

(٢) وهو نص الشافعي في الرسالة (١٣٢٤) ومراده بهذا التعريف تقريب معنى القياس وتوضيح لفظه بما هو أوضح منه، لأن القياس معظم الاجتهاد، وليس التعريف على طريقة الحدود المنطقية التي شاعت فيما بعد.

وليس بقياس(١).

وفعل القائس أيضًا لا معنىٰ له؛ **لأنه** لو كان ذلك صحيحًا لوجب أن يكون كلُّ فعل يفعلُه القائِس من المشي والقعود قياسًا، وهذا لا يقوله أحد، فبَطَل تحديده بذلك(٢).

وأمَّا الاجتهاد فهو: أعمُّ مِن القياس؛ لأن الاجتهاد بذلُ المجهود في طلب الحكم، وذلك يدخل فيه حملُ المطلَق على المقيَّد، وترتيبُ العامِّ على الخاص، وجميعُ الوجوه التي يُطلب منها الحكم، وشيءٌ مِن ذلك ليس بقياس، فلا معنىٰ لتحديد القياس به(٣).



(١) وعليه فالأمارة التي هي العلامة أعمُّ من القياس، فكلُّ قياس أمارة، وليست كل أمارة قياسًا.

(٢) ولأن فيه دورًا، وهو من عيوب التعاريف.

(٣) لأن كلَّ قياسٍ اجتهاد، وليس كلُّ اجتهادٍ قياسًا، لكن قول الشيخ: «وشيءٌ مِن ذلك ليس بقياس» فيه نظر، لأن حمل المطلق على المقيد قيل إنه نوع من القياس.

باب إثبات القياس وما جعل القياس حجة فيه

وجملتُه أنَّ القياسَ حجةٌ في إثبات الأحكام العقلية، وطريق مِن طرقها، وذلك مثل حَدَث العالم، وإثبات الصانع، وغير ذلك.

ومِن الناس مَن أنكر ذلك.

والدليل على فساد قوله: أنَّ إثبات هذه الأحكام **لا يخلو**:

إمَّا أن يكون بالضرورة، **أو** بالاستدلال والقياس.

ولا يجوز أن يكون بالضرورة؛ **لأنه** لو كان كذلك لم يختلف العقلاءُ فيها، فثبت أنَّ إثباتها بالقياس، والاستدلال بالشَّاهد على الغائب.

فصل [في كونه حجة في الشرعيات]

وكذلك هو حجةٌ في الشَّرعيات، وطريقٌ لمعرفة الأحكام، ودليلٌ مِن أدلتها مِنْ جهة الشرع.

وقال أبو بكر الدَّقاق: هو طريقٌ مِن طرقها يجبُ العمل به مِن جهة العقل والشرع[1].

(١) معنى قول الدقاق: أن العقل والشرع يدل كل منهما لوجوب القياس وإلحاق الفرع بأصله الذي في معناه بالحكم، وليس ما ظنه بعض المتأخرين مِن أن العقل بمجرده من مصادر الشريعة، قال الإمام الشاطبي في المقدمة العاشرة من مقدمات الموافقات: «فلا يسرحُ العقلُ«

وذهب النظَّام، والشِّيعة(١)، وبعض المعتزلة البغداديين إلىٰ أنه ليس بطريقٍ للأحكام الشرعية، ولا يجوز ورود التعبُّد به مِن جهة العقل.

وقال داود وأهل الظاهر: يجوز أن يرِد التعبد به مِن جهة العقل، إلا أنَّ الشرع ورد بحظره والمنع منه. **والدليل** علىٰ أنه لا يجب العمل به مِن جهة العقل: أنَّ تعليقَ تحريم التفاضل على الكيل، أو الطعم في العقل ليس بأولىٰ مِن تعليق التحليل عليهما، ولهذا يجوز أن يرِد الشرع بكلِّ واحد مِن الحكمين بدلًا عن الآخر، وإذا استوى الأمران في التجويز بطَل أن يكون العقلُ موجِبًا لذلك.

وأمَّا **الدليل** علىٰ جواز ورود التعبُّد به مِن جهة العقل هو: أنه إذا جاز أن يَحكُم(٢) في الشيء بحكم لعلةٍ منصوصٍ عليها جاز أن يحكم فيه لعلة غيرِ منصوص عليها وينصِبَ عليها دليلا يُتَوَصَّل به إليها، ألا ترىٰ أنه لما جاز أنْ يؤمر مَن عاين القبلة بالتوجُّه إليها جاز أيضًا أن يُؤمر مَن غاب عنها أن يتوَصَّل بالدليل إليها.

وأمَّا **الدليل** علىٰ ورود الشرع به، ووجوب العمل به فإجماعُ الصحابة.

رُوي أنَّ أبا بكر الصديق ﷺ كان إذا ورد عليه حكمٌ نظر في كتاب الله ﷻ، ثم في

← إلا حيث يُسرِّحه النقل».

(١) قال في الشرح: وهو مذهب المغربي، والقاساني. **قلت**: المغربي مذكور في كتب الأصول في مسألة إنكار القياس، في سياق فقهاء الظاهرية، ولم أقف له على ترجمة، وليس هو أبا عبد الله المغربي الصوفي أستاذ إبراهيم الخواص، المترجم في طبقات الصوفية للسلمي. أما القاساني (بالسين) فهو: أبوبكر، محمد بن إسحق الظاهري (٢٨٠هـ) ترجمه الشيخ في الطبقات، وقد تصحَّف في بعض الطبعات والكتب إلى القاشاني (بالشين).

(٢) أي: العقل.

سنة رسول الله ﷺ، فإنْ لم يجدْ جمَع رؤساءَ الناس فاستشارهم، فإذا أجمع رأيُهم على شيءٍ قضى به[(١)].

وكتب عمر ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ في الكتاب الذي اتفق الناسُ على صحته: «الفهمَ الفهمَ فيما أُدْليَ إليكَ، مما ليس في قرآنٍ ولا سنَّة، ثم قِسِ الأمورَ عند ذلك»[(٢)].

وقال لعثمان ﷺ: «إني رأيتُ في الجدِّ رأيًا فاتبعوني»، فقال له عثمان: «إنْ نتَّبِعْ

(١) واستشارةُ الراشدين لعموم الصحابة فيما لم يرد فيه نص كتاب ولا سنة، ثابتةٌ مشهورةٌ في عشرات الوقائع:

ومنها: استشارة أبي بكر ﷺ للصحابة في مسألة الجدة لما جاءت تسأله ميراثها، فيما أخرجه أحمد (١٨٠٠٩) وأبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠١) وغيرهم، من حديث قبيصة بن ذؤيب، قال الحافظ في التلخيص: «وإسناده صحيح لثقة رجاله، إلا أن صورته مرسل، فإن قبيصة لا يصح له سماع من الصديق».

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه (٤٤٧١) عن أبي المليح الهذلي، وفي سنده عبيد الله بن أبي حميد ضعيف متروك، لكنه ورد مِن طرق تدلُّ على أنَّ له أصلًا، لا سيما وفي بعض طرقه عند الدارقطني (٤٤٧٢) أنَّ سعيد بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري أخرج الكتاب، وقال: «هذا كتاب عمر»، ثم قرئ على سفيان بن عيينة، **وقد تلقاه الناسُ بالقبول،** وجعلوه أصلًا في باب القضاء فأغنى ذلك أيما غناء.

قلت: هذا مراد الشيخ بقوله: «في الكتاب الذي اتفق الناس على صحته» وقد شرح هذا الكتاب شرحًا جليلًا الإمام ابن القيم في كتابه الحافل إعلام الموقعين عن رب العالمين.

وفي رواية مِن رواياته: «اعرف الأشباهَ والأمثال، ثم اعمد فيما ترىٰ إلىٰ أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق».

رأيَك فرأيُك رشيدٌ، وإنْ نتَّبعْ رأيَ مَن قبلَك[١] فنِعْمَ ذا الرأي كان»[٢].

وقال علي ﷺ: «كان رأيي ورأيُ أمير المؤمنين عمرَ أن لا تُباع أمَّهات الأولاد، وأرى الآنَ أنْ يُبَعْنَ»، فقال له عَبِيدةُ السَّلْمانيُّ: «رأيُ ذَوَي عدْلٍ أحبُّ إلينا مِن رأي عدل واحد»[٣].

فدلَّ على العمل بالقياس.

فصل [فيما يدخل فيه القياس من أحكام الشرع]

ويثبت بالقياس جميعُ الأحكام الشرعية: جُمَلها وتفصيلها، وحدودها وكفَّاراتها، ومقدَّراتها[٤].

الوجيز في شرح اللمع

(١) يعني أبا بكر ﷺ، وكان اجتهاده أن الجد كالأب يحجب الإخوة في الميراث.

(٢) فيما أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١٩٠٥٢) والدارمي (٢٩٥١) والحاكم (٧٩٨٣) وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

(٣) فيما أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١٣٢٢٤) عن عَبيدة، وإسناده صحيح.

(٤) وهذا فيما عدا الرخصَ إجمالا، فقد نص الشافعي في مختصر المزني: (١/ ٣٩٣) وغيره على أنه لا يُعدَّىٰ بالرخصة مواضعها. لكن فقهاء الشافعية استعملوا القياس في الرخص إذا لم يمنع منه مانع في مواضع عددها الزركشي في البحر: (٥/ ٥٨ ـ ٦١).
منها: جواز السَّلم حالًّا، قياسًا على جوازه مؤجَّلًا مِن باب أولى.
ومنها: أن صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال، بل في كل ما يشتد فيه الخوف، كالسيل والحريق ونحوهما.
ومنها: جواز النيابة عن غير المستطيع في حج التطوع، قياسًا على حج الفريضة.
ومنها: جواز بيع العنب على الشجر بالزبيب على الأرض، قياسًا على جواز بيع الرطب على الشجر بالتمر على الأرض في العرايا. ←

وقال[١] أبو هاشم: لا يثبت بالقياس إلا تفصيلُ ما ورد النصُّ عليه، وأمَّا إثبات جملة لم يرد بها النص فلا يجوز بالقياس، وذلك كميراث الأخ لا يجوز أن يُبتدأ إيجابه بالقياس، ولكن إذا ثبت بالنص ميراثه جاز إثبات إرثه مع الجد بالقياس.

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا مدخلَ للقياس في إثبات الحدود، والكفَّارات، والمقدَّرات، كالنُّصُبِ في الزَّكوات، والمواقيتِ في الصَّلوات[٢]، وهو قول الجبَّائي.

ومنهم مَن قال: يجوز ذلك بالاستدلال، دون القياس.

والدليل على ما قلناه: أن هذه الأحكامَ يجوز إثباتها بخبر الواحد، فجاز إثباتُها بالقياس، كسائر الأحكام[٣].

فصل [في إثبات الأسماء واللغات بالقياس]

وأما الأسماء واللغات فهل يجوز إثباتها بالقياس؟ **فيه وجهان**:

أصحهما: أنه يجوز، وقد مضىٰ في أول الكتاب[٤].

← **ومنها**: جواز ترك المبيت بمنى للمعذورين، قياسًا على الرعاة ونحوهم، ممن ورد فيهم النص.

(١) هو عبد السلام بن أبي علي الجبائي البصري، وهو وأبوه مِن أئمة المعتزلة (٣٢١هـ).

(٢) قالوا: لأن المقدَّرات والكفارات والمواقيت غير معقولة، والحدود تدرأ بالشبهات. وقد ذكر الأصوليون عدة مسائل خالف الحنفية فيها أصلهم هذا، **منها**: تقدير مدة الرضاع بسنتين ونصف، والعدد الذي تنعقد به الجمعة، والمقدار الذي يجزئ من الرأس في الوضوء، وغيرها.

(٣) وأما الاستدلال فالجواب عليه أنه القياس نفسه، إلا أن عبارة الاستدلال مبسوطة ومفصلة.

(٤) ومن آثار الاختلاف في هذه المسألة الاختلاف في جواز تسمية اللواط زنًا، والنبَّاش سارقًا، ←

فصل [عدم دخوله فيما طريقه العادة والخلقة والرواية]

وأمَّا ما طريقه العادةُ والخِلقة، كأقلِّ الحيضِ وأكثره، وأقل النِّفاس وأكثره، وأقل الحمل وأكثره، فلا مجال للقياس فيه؛ **لأن** معناها لا يُعقل، بل طريق إثباتها خبرُ الصادق(١).

وكذلك ما طريقه الروايةُ والسَّماع، كقِران النبي ﷺ وإفرادِه، ودخوله إلىٰ مكة صلحًا أو عَنوةً، فهذا كلُّه لا مجال للقياس فيه.



← وينبني على ذلك إيقاع حد الزنا على مَن يعمل عمل قوم لوط، وحد السرقة على مَن ينبش القبور، وقد اعتمده الشافعية خلافًا للحنفية.

(١) المراد بخبر الصادق، إخباره ﷺ عن ربه تعالى، وهو الوحي الشامل للقرآن والسنة. قال الشيخ في الشرح: «ما طريقه العادة إن كان عليه أمارة جاز إثباته بالقياس، كالشَّعر هل تحلُّ فيه الروح، والحامل هل تحيض».



باب أقسام القياس

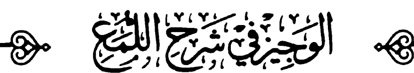
قد ذكرت في الملخَّص في الجدل أقسام القياس مشروحًا، وأنا أعيد القول في ذلك هاهنا على ما يقتضيه هذا الكتاب إن شاء الله تعالى فأقول وبالله التوفيق: إنَّ القياس على **ثلاثة أضرب**: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شَبَه:

فأمَّا قياس العلة فهو: أن يُرَدَّ الفرعُ إلى الأصل بالنُّكتَةِ[١] التي عُلِّقَ الحكمُ عليها في الشرع، وقد يكون ذلك معنىً يظهر وجه الحكمة فيه للمجتهد، كالفساد الذي في الخمر، وما فيها مِن الصدِّ عن ذكر الله تعالى والصلاة، وقد يكون معنىً استأثر الله تعالى بوجه الحكمة فيه، كالطُّعم[٢] في تحريم الربا، والكيل[٣].

وهذا الضربُ مِن القياس ينقسم قسمين: **جليٌّ، وخفيٌّ**.

فأمَّا الجليُّ فهو: ما لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، وهو ما ثبتت عِلَّتُه بدليل قاطعٍ لا يحتمل التأويل، وهو أنواع بعضُها أجلىٰ مِن بعض:

فأجلاها: ما صُرِّح فيه بلفظ التعليل، كقوله تعالىٰ: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ



(١) أي: العلة، كما عبر في الشرح، وهي المعنى الجامع بين الأصل والفرع.

(٢) وهو العلة عند الشافعية في الأصناف الأربعة: البر، والشعير، والتمر، والملح.

(٣) أو الوزن، وهو العلة عند الحنفية.

مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وكقوله ﷺ: «إنما نهيتكم لأجل الدَّافَّة[١]»[٢]، فصرَّح بالتعليل.

ويليه ما دلَّ عليه التنبيه مِن جهة الأولىٰ كقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فنبَّه علىٰ أنَّ الضربَ أولىٰ بالمنع، وكنهيه[٣] عن التَّضحية بالعَوراء، فإنه يدلُّ علىٰ أن العَمياء أولىٰ بالمنع.

ويليه ما فُهم من اللفظ مِن غير جهة الأولىٰ[٤]، كنهيِه[٥] ﷺ عن البول في الماء الدائم، والأمرِ[٦] بإراقة السَّمن الذائب إذا وقعت فيه الفأرةُ، فإنه يُعرف مِن لفظه أنَّ الدَّم مثل البول[٧]، والشَّيرج[٨] مثل السَّمن.

(١) الدافة: قوم من أهل البادية قدموا المدينة يوم الأضحى، يقال: دفَّت الجماعة تدِف دفيفًا، وهو السير اللين.

(٢) أخرجه أحمد (٢٤٢٤٩) ومسلم (١٩٧١) من حديث عائشة.

(٣) أخرجه مالك (١/ ٤٨٢) وأحمد (١٨٦٧٥) وأصحاب السنن الأربعة من حديث البراء بن عازب مرفوعًا، وقال الترمذي (١٤٩٧): «حسن صحيح».

(٤) وعبر الشيخ عنه في الشرح بأنه ما تُعرف علته بأول نظر، ولا يحتاج بعده إلى إعمال الفكر والروية فيه.

(٥) فيما أخرجه مسلم في صحيحه (٢٨١) من حديث جابر، ومسلم (٢٨٢) وأصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة.

(٦) فيما أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٢٨٧) ومن طريقه أبو داود (٣٨٤٢) وغيره من حديث أبي هريرة.

(٧) لأن معنى التنجيس فيهما واحد.

(٨) وهو زيت السمسم.

وكذلك ما استنبط مِن العلل وأجمع المسلمون عليها فهو جليٌّ، كإجماعهم علىٰ أنَّ الحدَّ للرَّدع والزجر عن ارتكاب المعاصي، ونقصانَ حد العبد عن حد الحر لرقِّه.

فهذا الضربُ من القياس لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، **ويُنقَض به** حكمُ الحاكم إذا خالفَه، كما يُنقض إذا خالف النصَّ أو الإجماعَ.

فصل [في القياس الخفي]

وأما **الخفيُّ** فهو: ما كان محتملًا، وهو ما ثبت بطريق محتمِل، ثم هو أنواع بعضُها أظهرُ مِن بعض، **فأظهرها** ما دلَّ عليه ظاهرٌ، **مثل** الطعم في الرِّبا، فإنه عُلم مِن «نهيه ﷺ عن بيع الطعام بالطعام إلا مِثلًا بمثلٍ»[1] فإنه علَّق النهيَ على الطعم، فالظاهر أنه علة[2].

[و] كما رُوي: «أن بريرةَ أُعتِقَت وكان زوجُها عبدًا فخيَّرها رسولُ الله ﷺ»[3]، فالظاهر أنه خيرَّها لعبودية الزوج[4].

(١) فيما أخرجه مسلم (١٥٩٢) عن معمر بن عبد الله مرفوعًا.

(٢) لأن الصفة لا تذكر في الحكم إلا ويراد بها التعليل.

(٣) تخيير بريرة في الصحيحين البخاري (١٤٩٣) ومسلم (١٥٠٤) عن عائشة، وأما كون زوجها عبدًا ففيه خلاف، ففي بعض الروايات أنه كان حرًّا، والأكثر والأصح عن ابن عباس وعائشة أنه كان عبدًا.

(٤) وقد عدَّ هذا في الشرح دون الأول، وهو ما تعرف علته بسبب يذكر مع الحكم، لأن السببَ قد يذكر تعريفًا وقد يذكر تعليلًا، والأول قلَّ ما يرد ولا يراد به التعليل.

ويليه ما عُرف بالاستنباط ودلَّ عليه التأثير، كالشَّدة المطربة في الخمر، فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دلَّ علىٰ أنها هي العلة.

وهذا الضرب مِن القياس محتمِل؛ **لأنه** يحتمل أن يكون الطعام أراد به ما يُتطعم، ويحتمل أنه أراد به الحنطة فقط، ويحتمل أن يكون أراد ما يتطعم ولكن حرم فيه التفاضل لمعنىً غير الطعم.

وكذلك حديث بريرة: يحتمل أنه أثبت الخيار لرقِّه، ويحتمل أن يكون لمعنىً آخر، ويكون ذكر رقِّ الزوج تعريفًا.

وكذلك التحريم في الخمر: يجوز أن يكون للشدَّة الْمُطربة، ويجوز أن يكون لاسم الخمر، فإن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها.

فهذا لا يُنقض به حكم الحاكم(١).

فصل [في قياس الدلالة]

وأمَّا الضرب الثاني من القياس وهو قياس الدلالة فهو: أن يردَّ الفرع إلى الأصل بغير المعنى الذي علِّق عليه الحكم في الشرع، إلا أنه يدلُّ علىٰ وجود علة الشرع(٢)، وهذا علىٰ **أضرب**:

منها: أن يُستدلَّ بخصيصةٍ مِن خصائص الحكم على الحكم(٣)، وذلك **مثل**: أن

(١) لدخول الاجتهاد فيه، وحكمه حكم العموم والظواهر.

(٢) فالفرق بينهما أن الجامع في الأول هو العلة، وفي الثاني ما يدل على العلة، كالاستدلال بالإحساس والتألم والنمو على الحياة.

(٣) وهو أجلاها.

يُستدلَّ علىٰ منع وجوب سجود التلاوة بجواز فعلها علىٰ الراحلة، فإن جوازَه علىٰ الراحلة مِن أحكام النوافل.

ويليه: أن يُستدلَّ بنظير الحكم على الحكم، **كقولنا** في وجوب الزكاة في مال الصبي: إنه يجب العشرُ في زرعه فوجبت الزكاةُ في ماله كالبالغ[١]. **وكقولنا** في ظهار الذِّمي: إنه يصحُّ طلاقُه فصحَّ ظهارُه.

فيُستدلُّ بالعُشر على ربع العشر، وبالطَّلاق على الظِّهار[٢]؛ **لأنهما** نظيران، فيدلُّ أحدُهما على الآخر.

وهذا الضرب من القياس يجري مَجرى الخفيِّ مِن قياس العلة في الاحتمال، إلا أن يتفق فيه ما يُجمَع على دلالته، فيصير كالجلي في نقض الحكم به[٣].

فصل [في قياس الشبه]

والضرب الثالث هو **قياس الشَّبه**، وهو: أن تحمِل فرعًا علىٰ أصل بضربٍ مِن الشَّبه.

(١) لاشتراكهما في العلة، واقترانهما، لأن كلَّ مَن وجب عليه أحدهما وجب عليه الآخر، وهو المسلم البالغ.

(٢) لأن الظهار نظير الطلاق، وهذا المعنى ليس هو العلة، لأن العلة هي التكليف مع الزوجية. وهو دون الأول في الوضوح، لأن الاستدلال في الأول بالخصيصة، وفي الثاني بالنظير، وخصيصة الشيء أدلُّ عليه من قرينته.

(٣) وفي هذا النقض نظر، لأن هذه المسائل اجتهادية، ومدارك الأئمة المجتهدين فيها مختلفة، فلا ينبغي الحكم بالنقض إلا بما كان مخالفًا للقطعيات التي لا اختلاف فيها، أو مخالفًا للنصوص الجلية على وجه الخطأ.

وذلك مثل أن يتردَّد الفرعُ بين أصلين يشبه أحدَهما في ثلاثة أوصاف، ويشبه الآخرَ في وصفين[١]، فيُردُّ إلىٰ أشبه الأصلين به، وذلك كالعبد يشبه الحرَّ في أنه: آدمي مخاطَبٌ، مثابٌ معاقب، ويشبه البهيمةَ في أنه مملوكٌ، مقوَّم، فألحق بما هو أشبه به[٢].

وكالوضوء يُشبه التيممَ في إيجاب النية مِن جهة أنه طهارةٌ عن حدث، ويشبه إزالةَ النجاسة[٣] في أنه طهارةٌ بمائع، فيُلحق بما هو أشبه به[٤].

فهذا اختلف أصحابنا فيه:

فمنهم مَن قال: إنَّ ذلك يصحُّ، وللشافعي ما يدلُّ عليه[٥].

ومنهم مَن قال[٦]: لا يصح، وتأوَّل ما قال الشافعي علىٰ أنه أراد به أنه يرجَّح به

(١) وتحديد الأوصاف بثلاثة واثنين على سبيل التمثيل.

(٢) لأجل معرفة حكمه فيما لم ينص عليه، كالدية، وهذا محل اختلاف بين الفقهاء، فغلَّب الشافعية تشبيهه بالبهيمة، وقالوا: دية العبد قيمته بالغةً ما بلغت، وغلب الحنفية تشبيهه بالحر، فقالوا: ديته دية الحر، ولو كانت قيمته أقل أو أكثر.

(٣) أي: في عدم إيجابها.

(٤) الراجح عند الشافعية تشبيهه بالتيمم، ولذلك اشترطت فيه النية، والراجح عند الحنفية تشبيهه بإزالة النجاسة، ولذلك لم يشترطوا فيه النية.

(٥) ونصه في الرسالة (١٣٣٤): **«والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به، وأكثرها شبهًا فيه، وقد يختلف القايسون في هذا»**. **قلت:** ويستدل له أيضًا بما ورد في كتاب عمر لأبي موسى الأشعري: **«اعرف الأشباه والأمثال وقس عند ذلك أشبهها بالحق»** كما تقدم.

(٦) وهذا ما ذهب إليه الباقلاني، والصيرفي، وأبو إسحق المروزي، ووافقهم الشيخ كما سيأتي، ←

قياسُ العلة بكثرة الشبه[١].

واختلف القائلون بقياس الشبه:

فمنهم مَن قال: الشبه الذي يُرد به الفرعُ إلىٰ الأصل يجب أن يكون حكمًا[٢].

ومنهم مَن قال: يجوز أن يكون حكمًا، ويجوز أن يكون صفةً[٣].

والأشبهُ عندي أن قياس الشبه **لا يصح**[٤]؛ **لأنه** ليس بعلة الحكم عند الله تعالى، ولا دليلٍ[٥] على العلة، فلا يجوز تعليق الحكم عليه[٦].

فصل [في الاستدلال]

وأمَّا الاستدلال فإنه يتفرَّع علىٰ ما ذكرناه مِن أقسام القياس[٧]، وهو علىٰ **أضرب**:

← وهو قول الحنفية ورواية عن أحمد.

(١) وهذا خلاف الظاهر من نص الشافعي السابق، والأمثلة التي ضربها بعده لتوضيحه في الرسالة.

(٢) كإيجاب القيمة في قتل العبد بالغة ما بلغت، لأنه يشبه الأموال في أكثر الأحكام المتعلقة به.

(٣) ومثال الشبه في الصفة: شبه الأقوات بالبر والشعير في الاقتيات والادخار عند المالكية.

(٤) وهو اختيار شيخه الإمام أبي الطيب الطبري.

(٥) لكن غلبة الشبه تقوم مقام الدليل، لذلك قيل به، ويسمى قياس غلبة الأشباه، ولكن لا يصار إليه إلا إذا تعذر قياس العلة.

(٦) لأنه ما مِن فرع يشبه أصلًا مِن وجه إلا ويخالفه مِن وجه آخر، فإن وجب الجمع بينهما لما بينهما من المشابهة، وجب المنع لما بينهما من المخالفة. **قال الشيخ**: ولكن يجوز أن يرجح به، وكلام الشافعي: «**ويرجح بكثرة الأشباه**» محمول على قياس العلة. **قلت**: قد تقدم أن هذا خلاف الظاهر. والله أعلم

(٧) فهو والقياس في هذا الباب شيء واحد، **قال الشيخ**: «غير أن القياس بلفظ موجز محرر، ←

منها الاستدلالُ ببيان العلة، وذلك ضربان:

أحدهما أن يبيِّن علةَ الحكم في الأصل، ثم يبين أن الفرعَ يساويه في العلة، **مثل أن** يقول(١): إنَّ علةَ إيجاب القطع الردعُ والزجرُ عن أخذ الأموال، وهذا المعنىٰ موجودٌ في سرقة الكفَن، فوجب أن يجب فيها القطع(٢).

والثاني: أن يبيِّن علة الحكم في الأصل، ثم يبين أن الفرع يساويه في العلة ويزيد عليه(٣)، **مثل** أن يقول: إنَّ الكفارة إنما وجبت في القتل الخطأ بالقتل الحرام، وهذا المعنىٰ يوجد في العمد ويزيد عليه بالإثم، فهو بإيجاب الكفارة أولىٰ(٤).

فهذا حكمُه حكمُ القياس في جميع أحكامه.

وفرَّق أصحاب أبي حنيفة بين القياس وبين الاستدلال، فقالوا: الكفارة لا يجوز

← والاستدلال بلفظ مبسوط، وكل نوع منه لاحق بنوع من القياس، وهو على خمسة أضرب: الاستدلال ببيان العلة، وبالأولى، وبالتقسيم، وبالعكس، وبالأصول». وأما معنى الاستدلال العام فقد سبق بيانه أول الكتاب.

(١) أي: الفقيه الذي يوجب قطعَ يد النباش، وهو سارق الأكفان.

(٢) وهذه مسألة خلافية بين الشافعية والحنفية الذين لا يوجبون قطع يد النبَّاش.

(٣) ذكر الشيخ في الشرح هذا المعنى في الاستدلال بالأولى، وأما الضرب الثاني من بيان العلة فهو أن يبين العلة ليعدم الحكم بعدمها، ومثل له بأنَّ المبتوتة لا تستحق النفقة، لأن علة النفقة التمكين من الاستمتاع، فإذا لم يوجد فلا نفقة كالناشز.

(٤) **ومثله**: كفارة اليمين، تجب في اليمين الغَموس عند الشافعية من باب أولى، لثبوتها بالحنث في اليمين المنعقدة.

إثباتها بالقياس، ويجوز إثباتها بالاستدلال، وذكروا في إيجاب الكفارة بالأكل[١] أنَّ الكفارةَ تجب بالإثم، ومأثَم الأكل كمأثم الجماع، وربما قالوا: هو أعظم فهو بالكفارة أولىٰ.

وهو[٢] سهو عن معنى القياس، وذلك أنهم حملوا الأكلَ على الجماع لتساويهما في العلة التي تجب بها الكفارة، وهذا حقيقة القياس.

ومنها الاستدلال بالتقسيم وذلك ضربان:

أحدهما: أن يذكرَ جميع أقسام الحكم[٣]، فيُبطِل جميعَها ليُبطِل الحكم[٤]، كقولنا في الإيلاء: إنه لا يوجب وقوعَ الطلاق بانقضاء المدة[٥]؛ **لأنه لا يخلو:** إمَّا أن يكون صريحًا، أو كنايةً، ولا يجوز أن يكون صريحًا، ولا يجوز أن يكون كناية، فإذا لم يكن صريحًا ولا كناية لم يجز إيقاعُ الطلاق [به].

والثاني: أن يُبطل جميعَ الأقسام إلا واحدًا ليصحَّ ذلك الواحد، وذلك مثل أن يقول: إنَّ القذفَ يوجب ردَّ الشَّهادة؛ **لأنه إذا حُدَّ رُدَّت شهادته، فلا يخلو:** إمَّا أن يكون

(١) أي: للصائم في نهار رمضان، قالوا: لأن الأكل آكد، لأن الصبر عنه أقل، والشافعية لا يسلمون هذا ويمنعونه.

(٢) أي: تفريق الحنفية بين القياس والاستدلال، وفي بعض النسخ: (وهذا).

(٣) أي: الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم.

(٤) الذي يذهب إليه المخالف، وهو من المسالك الجدلية.

(٥) لأن الطلاق لا يقع إلا بلفظ صريح أو كناية، خلافًا للحنفية الذين يوقعونه على المولي بانقضاء أقصى مدة الإيلاء المشروع، وهي أربعة أشهر.

ردَّت شهادتُه للحد، أو للقذف، أو لهما، ولا يجوز أن يكون للحدِّ(١)، ولا لهما(٢)، فثبت أنه إنما رُدَّ للقذف وحدَه.

ومنها الاستدلال بالعكس، وذلك مثل أنْ يقول: لو كان دمُ الفَصد ينقض الوضوءَ(٣) لوجب أن يكون قليلُه ينقض، كما نقول في البول والغائط، والنوم، وسائر الأحداث(٤).

واختلف أصحابنا فيه:

فمنهم مَن قال: إنه لا يصح؛ **لأنه** استدلالٌ على الشيء بعكسه ونقيضه.

ومنهم مَن قال: إنه يصح، وهو **الأصح**؛ **لأنه** قياس مدلولٌ على صحته بشهادة الأصول(٥).

(١) لأن الحدَّ تطهير، وكفارة لمن أقيم عليه، وما كان تطهيرًا لا يجوز أن يتعلق به رد الشهادة، كالصلاة والصوم.

(٢) لأن ما لا يكون سببًا لرد الشهادة بنفسه لا يصير سببًا له مع غيره كالصلاة.

(٣) كما يقول به الحنفية.

(٤) لكن قليله لا ينقض عندهم، فاحتج عليهم بهذا الاستدلال، وهو فرع عن قياس الدلالة.

ومن **أمثلته أيضًا**: قول الشافعية احتجاجًا على الحنفية: لو كانت القهقهة تبطل الطهارة داخل الصلاة لأبطلت خارج الصلاة، لأن كل ما أبطلها داخل الصلاة أبطلها خارج الصلاة، كالأحداث، وما لا يبطلها خارج الصلاة لا يبطلها داخل الصلاة، كالقذف والسب ونحوهما.

قال الشيخ: وهو استدلال صحيح، وطريق لإثبات الأحكام.

(٥) قال القاضي أبو الطيب: وهو من محاسن الشرع، وقد ورد به القرآن في إثبات الربوبية والوحدانية، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. ↞

باب الكلام في بيان ما يشتمل القياس عليه على التفصيل

وجملته أنَّ القياسَ يشتمل علىٰ أربعة أشياء: على الأصل، والفرع، والعلَّة، والحكم.

فأمَّا الفرع فهو: ما ثبَت حكمُه بغيره، وقد بينَّا ذلك في باب إثبات القياس، وما جُعل القياس حجة فيه، والكلام ههنا في بيان الأصل والعلة والحكم، وفي كل واحد مِن ذلك باب مفرد.



قال الشيخ: وأما الاستدلال بالأصول فمثل استدلال أصحابنا أنَّ الحج تدخله النيابة، فيمنع الحنفية ذلك لأنه لا نظير له من الأصول، ومن أمثلته عند الحنفية أيضًا أنَّ القارن في الحج يجب عليه طوافان وسعيان، ولا يجوز له الاقتصار على طواف وسعي، لأنه يؤدي إلى أن يحرم بعبادة لا يأتي بشيء من أفعالها، لأن الطواف والسعي وقع عن الحج أو العمرة، وهذا لا نظير له في الأصول، وهو فرع عن قياس العلة.

باب بيان الأصل وما يجوز أن يكون أصلًا وما لا يجوز

اعلم أن **الأصلَ** يستعمله الفقهاء في **أمرين**:

أحدهما: في أصول الأدلة، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع. ويقولون: هي الأصل، وما سوىٰ ذلك مِن: القياس، ودليلِ الخطاب، وفحوىٰ الخطاب **معقولُ الأصل**. وقد بينتُ هذا في الملخص في الجدل.

ويستعملونه في الشيء الذي يُقاس عليه: كالخمر أصل للنَّبيذ، والبُّر أصلٌ للأرزِّ.

وحدُّه: ما عُرِف حكمُه بلفظٍ تناوله، أو: ما عُرف حكمُه بنفسه.

وقال بعض أصحابنا: ما عرف به حكمُ غيره، وهذا **لا يصح**؛ **لأن** الأثمانَ أصلٌ في الربا، وإن لم يُعرف بها حكمُ غيرها(١).

فصل [فيما يعرف به الأصل]

واعلم أن الأصل قد يُعرف **بالنصِّ**، وقد يعرف **بالإجماع**.

فما عُرف بالنصِّ **فضربان**: ضربٌ يُعقل معناه، وضربٌ لا يُعقل.

فما لا يُعقل معناه: كعدد الصلوات، والصيام وما أشبههما، لا يجوز القياس عليه؛ **لأن** القياس لا يجوز إلا بمعنىً يقتضي الحكم، فإذا لم يعقل ذلك المعنىٰ لم يصحَّ القياس.

(١) لأن الحكم لا يتعدى إلى غيرها، ويقول الفقهاء عن علة الثمنيَّة: إنها علة واقفة، أو قاصرة.

وما يعقل معناه ضربان: ضربٌ يوجد معناه في غيره، وضربٌ لا يوجد معناه في غيره.

فما لا يوجد معناه في غيره لا يجوز قياس غيره عليه(١).

وما يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه، سواءٌ كان ما ورد به النصُّ مُجمَعًا علىٰ تعليله أو مختلفًا فيه، مخالفًا لقياس الأصول، أو موافقًا له.

وقال بعض الناس(٢): لا يجوز القياس إلا على أصلٍ مجمَعٍ على تعليله.

وقال الكرخيُّ وغيره مِن أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز القياس على أصل مخالف للقياس(٣)، إلا أن يثبُت تعليلُه بنص، أو إجماع، أو هناك أصلٌ آخر يوافقه، ويُسمُّون ذلك القياس علىٰ موضع الاستحسان. **فالدليل** علىٰ جواز القياس على الأصل وإن لم يكن مُجمَعًا على تعليله هو: أنه **لا يخلو:**

إمَّا أن يُعتبر إجماعُ الأمة كلِّها فهذا يُوجبُ إبطالَ القياس؛ **لأن** نفاةَ القياس مِن الأمة، وأكثرُهم علىٰ أن الأصول غير معلَّلة.

أو يُعتبرَ إجماعُ مثبتي القياس، فذلك لا معنىٰ له؛ **لأن** إجماعَهم ليس بحجة علىٰ الانفراد، فكان القياسُ علىٰ ما أجمعوا عليه كالقياس علىٰ ما اختلفوا فيه.

(١) **مثاله:** العلل الواقفة، وتسمى أيضًا اللازمةَ والقاصرة، مثل قول الشافعية في الأثمان: إنها ثمن جنس. ومثل قول الحنفية في علة الخمر إنها الاسم؛ أي: اسم الخمر.

(٢) وعبارة الشيخ في الشرح: من أصحابنا.

(٣) أي: للأصول العامة المطردة في الشرع، ويقولون في ذلك قاعدتهم المشهورة: **ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس.**

وأما الدليل على الكرخي ومَن قال بقوله هو: أنَّ ما ورد به النصُّ مخالفًا للقياس أصلٌ ثابت، كما أن ما ورد به النصُّ موافقًا للقياس أصلٌ ثابت، فإذا جاز القياس علىٰ ما كان موافقًا للقياس جاز علىٰ ما كان مخالفًا له(١).

فصل [في القياس على ما ثبت بالإجماع]

وأمَّا ما عُرف بالإجماع فحكمُه حكمُ ما ثبت بالنصِّ في جواز القياس عليه، علىٰ التفصيل الذي قدمته في النص.

ومِن أصحابنا مَن قال: لا يجوز القياس عليه ما لم يُعرف النصُّ الذي أجمعوا لأجله.

الوجيز في شرح اللمع

(١) **ومثاله**: اشتراك الأيدي في قطع اليد، فعند الشافعية تؤخذ الأيدي باليد؛ أي: تقطع أيدي الجماعة بيد الواحد إذا اشتركوا في قطعها، قياسًا على قتل الجماعة بالواحد، وهو حكم مخالف للقياس، لعدم المماثلة، فيقول الحنفية: القياس يقتضي ألا تؤخذ الأنفس بالنفس الواحدة، لأنه ضمان متلَف، والأصل فيه التساوي، لكنه جاز استحسانًا فلا يقاس عليه غيره، وعليه فلا تقطع الأيدي باليد.

قال الشيخ: «ويدل عليه أنه لو كان تعليله منصوصًا عليه جاز قياس غيره بالتعليل المنصوص عليه، وكذلك إذا ظفرنا بتعليل مدلول عليه وجب أن يجوز القياس، لأنه لا فرق في الأصول بين المدلول على صحته وبين المنصوص عليه».

قلت: وهذا المعنى هو المتوافق مع مقاصد الشريعة وروحها، ومع حقيقة معنى القياس، لوجود المعنى نفسه في الأصل والفرع، إلا إذا كان ثمَّ دليل يدل على اختصاص الحكم بالأصل، فعندها لا يجوز القياس عليه بالاتفاق. والله أعلم.

وهذا غير صحيح؛ **لأن** الإجماعَ أصلٌ في إثبات الأحكام كالنصِّ، **فإذا** جاز القياس علىٰ ما ثبت بالنص جاز علىٰ ما ثبت بالإجماع(١).

فصل [في القياس على ما ثبت بالقياس]

وأمَّا ما ثبت بالقياس علىٰ غيره فلا خلاف أنه يجوز أن يُستنبط منه المعنى الذي ثبت به، ويقاسَ غيره عليه.

وهل يجوز أن يُستنبط منه معنىً غيرُ المعنى الذي قِيس به علىٰ غيره ويقاسَ عليه غيرُه؟ **مثل** أن يُقاسَ الأرزُّ على البُرِّ في الربا بعلة أنه مطعوم، ثم يُستنبط مِن الأرز أنه نبتٌ لا يُقطع الماءُ عنه ثم يقاس عليه النَّيلوفَر(٢)، **فيه وجهان**:

من أصحابنا مَن قال: يجوز(٣).

ومن أصحابنا مَن قال: لا يجوز، وهو قول أبي الحسن الكرخي.

وقد نصرتُ في التبصرة جوازَ ذلك، والذي **يصحُّ** عندي: أنه لا يجوز؛ **لأنه** إثباتُ حكم في الفرع بغير علة الأصل، وذلك أنَّ علة الأصل هي الطُّعم، فمتىٰ قِسنا النيلوفر عليه بما ذكرناه ردَدْنا الفرعَ إلىٰ الأصل بغير علة الأصل، وهذا لا يجوز(٤).

(١) ويدل عليه أنه إذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد، وهو ظني، فإن القياس على ما ثبت بالإجماع القطعي جائزٌ من باب أولى.

(٢) نبات مائي معمر، تنمو سوقه بقدر عمق المياه.

(٣) وهو قول أبي عبد الله الحسين بن علي البصري (٣٦٩هـ) من فقهاء الحنفية، ورؤوس المعتزلة.

(٤) لأن العلة تدل على المعنى الذي علق الشارع به الحكم، قال الشيخ: «وهذا هو قياس الشبه ←

فصل [فيما لا يجوز القياس عليه]

وأمَّا ما لم يثبت مِن الأصول بأحد هذه الطرق، أو كان قد ثبت ثم نُسخ فلا يجوز القياس عليه؛ **لأن** الفرعَ إنما يثبت بأصل ثابت، فإذا كان الأصلُ غيرَ ثابت لم يجز إثبات الفرع مِن جهته.



← بعينه، لأنه جمع مجرد الشبه من غير علة ولا دليل، غير أن أصحابنا قد جعلوها مسألة مفردة، وجعلوها مسألة وجهين، ونصروا الوجه الذي يقولون إنه يجوز». ولم يذكر رجوعه عما في التبصرة في الشرح، وهذا يدل على أن الشرح كان على نسخة متقدمة من اللمع، كما سلف بيانه.

باب القول في بيان العلة
وما يجوز أن يعلل به وما لا يجوز

واعلم أنَّ **العلة** في الشرع هي: المعنى الذي يقتضي الحكمَ.

وأمَّا المعلول ففيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: هو العين التي تحُلُّها العلة، كالخمر، والبُرِّ. ومنهم مَن يقول: هو الحكم(١).

وأمَّا المعَلَّلُ فهو: الأصل.

وأمَّا المعَلَّل له فهو: الحكم.

وأمَّا المعلِّل فهو: الناصبُ للعلة(٢).

والمعْتَلُّ هو: المستدِلُّ بالعلة(٣).

فصل [في كون العلة أمارة على الحكم أو موجبةً له]

واعلم أنَّ العلةَ الشرعية أمارةٌ على الحكم ودلالةٌ عليه(٤).

(١) الذي هو التحليل والتحريم.

(٢) وهو الشرع.

(٣) وهو الفقيه المجتهد.

(٤) فهي مجرد علامة عليه، ولا تأثير لها فيه، وهذا التعريف يتماشى مع مذهب الأشاعرة، ←

وَمِن أصحابنا مَن قال هي: موجبةٌ للحكم بعدما جُعلت علَّة[١]، ألا ترىٰ أنه يجب إيجادُ الحكم بوجودها.

ومنهم مَن قال: ليست بموجِبة؛ لأنها لو كانت موجبةً لما جاز أن توجد في حال ولا تُوجِبَ، كالعلل العقلية[٢]، ونحن نعلم أن هذه العللَ كانت موجودةً قبل الشرع، ولم تكنْ موجبةً للحكم، فدلَّ علىٰ أنها غيرُ موجبة[٣].

فصل [في دلالة العلة على الحكم]

ولا تدلُّ العلةُ إلا على الحكم الذي نُصبت له.

← الذين يمنعون تعليل أفعال الله تعالى.

(١) وهو قول المعتزلة، ومن وافقهم في المسألة بناء على أصلهم الكلامي بتعليل أفعال الله سبحانه، وقال بعضهم: هي الباعث على الحكم، وبهذه العبارة عبر كثير من الفقهاء والأصوليين، وهو ما انتقده ابن السبكي وعدَّه خروجًا عن مذهب الأشاعرة، وصرح بعض الأصوليين كالغزالي بأنها مؤثرة في الحكم بجعل الشرع لا بذاتها، وهو ما جعل بعض المعاصرين يجتهد في محاولة إنكار نسبة هذا القول إليه.

(٢) أي: إن العلل العقلية لا يجوز أن توجد في حال ولا توجب، بخلاف العلل الشرعية التي هي محل بحث الفقهاء والأصوليين، لأنها مبنية على الجواز العقلي، لا نتفاء وجوب الأصلح والحسن والقبح الذاتيين، كما أن القول بوجوب العلل الشرعية يمنع من القول بإمكان زوال الحكم بالنسخ.

(٣) **قال الشيخ** في الشرح مبينًا عدم أهمية هذه المسألة في علم الأصول، وفق منهجه القائم على الاهتمام بما ينفع ويفيد في الفقه دون ما اختلف فيه ضمن علم الكلام: «والاختلاف في هذه المسألة لا يعود إلى فائدة، وإنما هو اختلاف في الاسم».

فإن نُصبت للإثبات لم تدلَّ على النفي، وإن نُصبت للنفي لم تدلَّ على الإثبات.

وإن نُصبت للنفي والإثبات، وهي العلة الموضوعة لجنس الحكم دلَّت علىٰ النفي والإثبات، فيجبُ أن يوجَد الحكمُ بوجودها ويزولَ بزوالها.

ومن الناس مَن قال: إن كلَّ علةٍ تدلُّ علىٰ حكمين، على الإثبات والنفي، فإذا نُصبت للإثبات اقتضت الإثباتَ عند وجودها، والنفيَ عند عدمها، وإن نُصبت للنَّفي اقتضت النفيَ عند وجودها والإثباتَ عند عدمها.

وهذا خطأ؛ لأن العلة الشرعية دليلٌ[١]، ولهذا كان يجوز أن لا توجب ما عُلِّق عليها من الحكم[٢] والدليل العقلي الذي يدلُّ بنفسه يجوز أن يدل علىٰ وجود الحكم في الموضع الذي وجد فيه ثم يعدم ويثبت الحكم بدليل آخر، فالدليل الشرعي الذي صار دليلًا بجعل جاعل أولى بذلك[٣].

(١) يدل بغيره، كما يفسره آخر الكلام.

(٢) **قال الشيخ**: «وهذا خطأ لأن العلل شرعية، ولهذا كان يجوز ألا توجب ما علق عليها من الحكم، أو توجب ضد الحكم الذي علق عليها، لورود الشرع بذلك، ومثاله: لو ورد الشرع بأن ما ليس بمطعوم يحرم فيه الربا، وما هو مطعوم لا يحرم فيه الربا لجاز ذلك، وإذا ثبت هذا فيجوز أن يجعل صاحب الشرع وجود العلة دليلا على الإثبات، ثم لا يجعل عدمها دليلًا على النفي»، ثم بيَّن صحة ذلك من العلل العقلية كما في أصل اللمع.

(٣) مراد الشيخ من هذا الرد الذي أعاده في الشرح: (٢/ ٨٣٤) بنحوه، كما سلف في الحاشية السابقة أن العلة الشرعية لا تقتضي إلا الحكم الذي نصبت له من إثبات أو نفي، فهي لا توجب بنفسها كالعلل العقلية، وإلا لكانت علة النفي دليلًا على النفي، وكان عدمها دليلًا على الإثبات.

فصل [في تعدد العلل للحكم الواحد]

ويجوز أن يثبت الحكم الواحد بعلتين وثلاثة، وأكثر:

كالقتلِ يجب: بالقتلِ، والزنا، والردَّة.

وتحريمِ الوطء يثبت: بالحيضِ، والإحرام، والصوم، والاعتكاف، والعدة.

فصل [في تعدد الأحكام الثابتة بعلة واحدة]

وكذلك يجوز أن يثبت بعلة واحدة أحكامٌ متماثلة: كالإحرام يوجب تحريمَ الوطءِ والطِّيبِ واللِّباس[1]، وغير ذلك.

وكذلك يجوز أن يثبت بالعلة الواحدة أحكامٌ مختلفَة: كالحيضِ يوجب تحريمَ الوطء، وإحلالَ ترك الصلاة، ولكنْ لا يجوز أن يثبت بالعلة الواحدة أحكامٌ متضادَّة[2]: كتحريم الوطء وتحليله، لتنافيهما.

فصل [في كون العلة للابتداء والاستدامة]

وكذلك **يجوز** أن تكون العلة لإثبات الحكم في الابتداء: كالعدَّة في منع النكاح[3]، **وقد تكون** علةً للابتداء والاستدامة: كالرَّضاع في إبطالِ النكاح[4].

(١) أي: اللباس المخيط المحيط.

(٢) ومراده بالمتضادة هنا المتناقضة على اصطلاح أهل المنطق، وهي التي لا تجتمع ولا ترتفع معًا.

(٣) فالعدة تمنع إنشاء عقد النكاح ابتداءً، لكنها لا تمنع مِن استدامة النكاح السابق عليها.

(٤) فلا يجوز نكاح الأخت من الرضاع ابتداء، ولا استدامة، فإذا نكح امرأة ثم تبين أنها أخته ↞

فصل [في اشتراط وجود العلة لإجراء القياس]

ولا بدَّ في ردِّ الفرع إلى الأصل مِن علَّة يُجمَع بها بينهما.

وقال بعض الفقهاء مِن أهل العراق: يكفي في القياس تشبيهُ الفرع بالأصل بما يغلب علىٰ الظن أنه مثله.

فإن كان المراد بهذا أنه لا يحتاج إلى علةٍ موجبةٍ للحكم يُقطع بصحتها كالعلل العقلية فلا خلافَ في هذا[١].

وإن أرادوا أنه يجوز بضربٍ من الشَّبه علىٰ ما يقول القائلون بقياس الشبه فقد بيَّنا ذلك في أقسام القياس، **وإن** أرادوا أنه ليس ها هنا معنىً مطلوبٌ يوجب إلحاقَ الفرع بالأصل فهذا **خطأ؛ لأنه** لو كان الأمر على هذا لما احتِيج إلى الاجتهاد، بل كان يجوز ردُّ الفرع إلى كلِّ أصل مِن غير فكر. وهذا مما لا يقوله أحد، فبطَل القول به.

فصل [في العلة المنصوص عليها]

والعلة التي يُجمَع بها بين الفرع والأصل **ضربان:** منصوصٌ عليها، ومُستنبَطة.

فالمنصوصُ عليها مثل أن يقول[٢]: حرمتُ الخمرَ للشدَّة المطربة[٣]، فهذه يجوز

⟵ من الرضاع فرق بينهما. والقسم الثالث: أن تكون العلة في الاستدامة دون الابتداء، كالخلع يمنع استدامةَ النكاح، دون الابتداء به، فيجوز للرجل نكاح المرأة التي خالعها بعقد جديد.

(١) لأن الكلام في الأحكام الشرعية، لا في الأحكام العقلية.

(٢) أي: صاحب الشرع، وهذا مثال افتراضي، ومن العلل المنصوص عليها علة النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، لأجل الدافّة التي جاءت المدينة.

(٣) وهي الحالة التي تحصل بالسكر.

أن تُجعل علة، والنصُّ عليها يغني عن طلب الدليل على صحتها مِن جهة الاستنباط والتأثير.

ومن الناس مَن قال: لا يجوز أن يُجعل المنصوصُ عليه علة، وهو قول بعض نفاة القياس.

ومن الناس من قال: هو علة في العين المنصوص عليها ولا يكون علة في غيرها إلا بأمر ثان.

فالدليل على أنه علة هو: أنه إذا جاز أن يُعرف بالاستنباط أنَّ الشدة المطربة علةٌ للتحريم في الخمر ويُقاس غيرها عليها جاز بالنصِّ ويقاس غيرها عليها[1].

وأما الدليل علىٰ مَن قال: إنه علةٌ في العين التي وجد فيها دون غيرها هو أنه إذا لم يصر علة فيها وفي غيرها إلا بالنصِّ عليها سقط النظر والاجتهاد؛ **لأنه** إذا نصَّ علىٰ أنه علة فيها وفي غيرها استغنينا بالنصِّ عن الطلب والاجتهاد.

فصل [في العلة المستنبطة]

وأما المستنبَطَة فهو: كالشَّدة المطربة في الخمر، فإنها عُرفت بالاستنباط، فهذا يجوز أن يكون علة. ومِن الناس مَن قال: لا يجوز أن تكون العلة إلا ما ثبت بالنص أو الإجماع.

وهذا **خطأ**، **لما** رُوي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذٍ رحمة الله عليه[2]: «بِمَ تحكمُ؟

(١) ويكون ذلك من باب أولى.

(٢) كذا في الأصل.

قال: بكتاب الله، قال: فإنْ لم تجدْ قال: بسنةِ رسول الله ﷺ، قال: فإنْ لم تجد قال: أجتهدُ رأيي»(١)، فلو كان لا يجوز التعليلُ إلا بما ثبت بنصٍّ لم يبقَ بعد الكتاب والسنة ما يُجتهَد فيه.

فصل [في أنواع العلة]

وقد تكون العلةُ معنىً مؤثرًا في الحكم، يُوجد الحكم بوجوده، ويزول بزواله، كالشِّدةِ المُطربة في تحريم الخمر، والإحرامِ بالصلاة في تحريم الكلام.

وقد يكون دليلًا، ولا يكون نفسَ العلة(٢)، كقولنا في إبطال النكاح الموقوف(٣): إنه نكاحٌ لا يملك الزوجُ المكلفُ إيقاعَ الطلاق فيه، وفي ظِهار الذِّمي: إنه يصحُّ طلاقُه فصحَّ ظهارُه كالمسلم.

(١) أخرجه أحمد (٢٢٠٠٧) وأبو داود (٣٥٩٢) والترمذي (١٣٢٧) والدارمي (١٦٨) وغيرهم من طريق الحارث بن عمرو، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، عن معاذ، ولفظه: «كيف تقضي إذا عرَض لك قضاء» وفي آخره: «أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدرَه وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسول الله لما يُرضي رسول الله». قال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس له إسناد متصل». **قلت**: لكن اشتهاره وتلقي العلماء له بالقبول حمل بعضهم على تصحيحه، وفيه إشكال من حيث المعنى سبق التعرض له.

(٢) أي: المعنى الذي هو العلة.

(٣) كذا في أصول اللمع، والنكاح الموقوف ما عُلِّقت صحته على إجازة لاحقة، وهو صحيح عند الحنفية باطل عند الشافعية. ووقع في مطبوعة الشرح خطأ: «الموقوت»؛ أي: المؤقت، كنكاح المتعة، ولا خلاف فيه بين المذهبين، وأشار المحقق في هامشه إلى نسخة توافق نسخ اللمع، وهو الصواب.

وهل يجوز أن يكون شبهًا لا يزول الحكم لزواله، ولا يدلُّ على الحكم كقولنا في الترتيب في الوضوء: إنه عبادة يُبطلها النوم، فوجَبَ فيها الترتيبُ كالصلاة؟ علىٰ ما ذكرناه مِن الوجهين في قياس الشبه.

فصل [في دلالة العلة على الحكمة وعدمها]

وقد يكون وصفُ العلة معنىً يُعرف وجه الحكمة في تعلُّق الحكم به، كالشَّدة المطربة في الخمر(١).

وقد يكون معنىً لا يُعرف وجهُ الحكمة في تعلُّق الحكم به، كالطُّعم في البُرِّ(٢).

فصل [في كون العلة صفة أو اسمًا أو حكمًا]

وقد يكون وصف العلة صفةً كقولنا في البر: إنه مطعوم.

وقد يكون اسمًا كقولنا: تراب، وماء(٣).

وقد يكون حكمًا شرعيًّا، كقولنا: يصحُّ وضوءه، أو تصح صلاته(٤).

(١) لأنها تؤدي إلى زوال العقل، وهو رأس الفساد في الدين والمال والنفس والعرض.

(٢) **قال الشيخ:** «ولا نعلم لأي معنى أوجب تحريم الربا». **قلت:** مراد الشيخ أن الحكمة قد تخفى وقد تظهر، وقد يختلف فيها، ولا تنضبط انضباطَ العلة، لذلك منع جمهور الأصوليين من إناطة الحكم بها، وربما كانت الحكمة في علة الطعم أن الطعام يتفاوت ويتغير، وهذا مفضٍ إلى التنازع في البيوع والمعاملات، ومن مقاصد الشرع سدُّ ذرائع الخلاف. والله أعلم.

(٣) في علة التيمم في التراب، والوضوء والغسل في الماء.

(٤) كقولهم: مَن صحَّت صلاته صح إحرامه بالحج.

ومن الناس مَن قال: لا يجوز أن يكون الاسم علة، **وهذا خطأ؛ لأن** كلَّ معنىً جاز أن يُعلَّق الحكمُ عليه مِن جهة النص جاز أن يُستنبط مِن الأصل، ويُعلَّقَ الحكمُ عليه، كالصفات والأحكام.

فصل [في كون العلة نفيًا أو إثباتًا]

ويجوز أن يكون الوصفُ نفيًا أو إثباتًا، فالإثبات كقولنا: لأنه وارث[1]، والنفي كقولنا: لأنه ليس بوارث، وليس بتراب[2].

ومن الناس مَن قال[3]: لا يجوز أن يُجعل النفيُ علة.

والدليل على ما قلناه: أنَّ ما جاز أن يُعلَّل به نصًّا جاز أن يُعلَّل به استنباطًا، كالإثبات.

فصل [في تعدد أوصاف العلة]

ويجوز أنْ تكون العلةُ ذاتَ وصفٍ، ووصفين، وأكثر، وليس لها عددٌ محصور[4].

وحُكي عن بعض الفقهاء أنه قال: لا تُزاد علىٰ خمسة أوصاف. وهذا **لا وجه**

(١) في علة مَن لا تجوز له الوصية، أخذًا مِن حديث: «لا وصية لوارث».

(٢) في علة ما لا يجوز التيمم به.

(٣) وحكي ذلك عن القاضي أبي حامد الإسفراييني.

(٤) فعلَّة وجوب الصلاة ذات وصفين، وهما: الطهارة مِن الحيض والنفاس، مع التكليف. وعلة القطع في السرقة ذات خمسة أوصاف، وهي: أنه سرق نصابًا، مِن حِرز مثله، لا شبهة له فيه، وهو مِن أهل القطع.

له؛ لأنَّ العللَ شرعيةٌ، فإذا جاز أنْ يُعلَّق الحكمُ في الشرع علىٰ خمسة أوصاف جاز أنْ يعلق علىٰ ما فوقَها.

فصل [في كون العلة واقفة أو متعدِّية]

ويجوز أنْ تكون العلةُ واقفةً، كعلةِ أصحابنا في الذهب والفضة[1]، ويجوز أن تكون مُتعدِّية[2].

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز أنْ تكون الواقفةُ علةً[3].

وهذا غير صحيح، لِما بينَّا أنَّ العللَ أمارات شرعية، فيجوز أن تُجعل الأَمارة معنىً لا يتعدَّىٰ، كما يجوز أن تُجعل معنىً يتعدَّىٰ[4].

الوجيز في شرح اللمع

(١) وهي كونهما ثمنًا للأشياء، وهذا المعنى قاصرٌ عليهما، لا يتعدَّىٰ إلىٰ غيرهما، ولذلك قيل لها واقفة، وهي قليلة.

(٢) وهي أكثر العلل، كعلة الطُّعم في البُرِّ والتمر وسائر الأصناف المنصوص عليها في حديث الربا، فتتعدَّىٰ إلىٰ سائر المطعومات.

(٣) ويعنون بذلك العلة المستنبطة، وأمَّا إذا كانت العلة منصوصًا عليها فيجوز أنْ لا تتعدَّىٰ عندهم، كقولهم في علة الخمر: إنَّ العلة فيها الاسم؛ أي: حُرمت لأنها تسمَّىٰ خمرًا.

(٤) فإن قيل: إنَّ التعليل بها لا يفيد شيئًا، لأنَّ الحكم يُستفاد مِن النص لا مِن الاستنباط، قيل: يُستفاد مِن استنباط العلة الواقفة منعُ إلحاق غير المنصوص عليه به، وبيان أنَّ الحكم خاصٌّ بالمنصوص لا يتعدَّاه، وعلى هذا فلا فرق بين الواقفة والمتعدية مِن هذه الجهة.

قال الشيخ: «وربما حدث هناك فرعٌ يتعلَّق على العلة ويُلحق بالمنصوص عليه، وهذه فائدة لا ينبئ النصُّ عنها».

قلت: وهذا ملحظ فقهي مهم أشار إليه الشيخ، يدلُّ علىٰ إمامته في الفقه، ويتفرع على هذا←

باب بيان الحكم

اعلم أنَّ الحكمَ هو: الذي تعلَّقَ على العلة، مِن التحليلِ والتحريمِ، والإيجابِ والإسقاط، وهو على ضربين: مصرَّحٌ به، ومبهَم.

فالمصرَّح به أن يقول: فجاز أنْ يجب، أو: فوجب أنْ يجب، وما أشبه ذلك(١).

والمبهَمُ على أضرب:

منها أنْ يقول: فأشبه كذا(٢)، فمِن الناس مَن قال: إنَّ ذلك لا يصحُّ، لأنه حكمٌ مبهَم. ومنهم مَن قال: إنه يصحُّ، وهو **الأصح؛ لأن** المرادَ به فأشبه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه، وذلك حكم معلومٌ بين السائل والمسؤول، فيجوز أن يُمسَك عن بيانه اكتفاءً بالعُرف القائم بينهما.

← إلحاق النقود الورقية والسندات المالية بالذهب والفضة في الأحكام عمومًا، وفي تحريم الربا ووجوب الزكاة خصوصًا، وذلك إذا تعامل الناس بها وعدُّوها ثمنًا للأشياء، **وهذا من الفقه الدقيق المتماشي مع المعاني والمقاصد الشرعية**، أما مَن يقول بخلاف ذلك مِن المتأخرين والمعاصرين فقد نأىٰ عن الفقه، وتمادىٰ في الظاهرية، وأساء للمذهب بنسبة ذلك إليه وإلىٰ إمامه، وما أكثر الظاهرية وأقل الفقهاء. وإلى الله المشتكى.

(١) كما إذا قيل: شرابٌ فيه شدَّةٌ مُطربة، فوجب أنْ يكون حرامًا، في علة تحريم الشراب المسكر.

(٢) كما إذا قيل: مطعومُ جنس، فأشبه البرَّ، في علة الأرز، وتحريم الربا في البر معلومٌ للسائل فحصل التشبيه به.

ومنها أن يُعلَّق عليها التسويةُ بين حكمين، كقولنا في إيجاب النية في الوضوء[١]: إنه طهارة، فاستوىٰ جامدُها ومائعها في النية، كإزالة النجاسة[٢]. **ومِن** أصحابنا مَن قال: إنَّ ذلك **لا يصح**؛ **لأنه** يريد به التسويةَ بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية، وفي الفرع في إيجاب النية، وهما حكمان متضادَّان، والقياس أن يُشتقَّ حكم الشيء مِن نظيره لا مِن ضده ونقيضه.

ومنهم مَن قال: إنَّ ذلك يصح، وهو **الصحيح**؛ **لأن** حكمَ العلة هو التسوية بين المائع والجامد في أصل النية، والتسوية بين المائع والجامد في النية موجودٌ في الأصل والفرع مِن غير اختلاف، وإنما يظهر الاختلاف بينهما في التفصيل، وليس ذلك حكمَ علته[٣].

ومنها أنْ يكون حكمُ العلة إثباتَ تأثير لمعنىً، **مثل** قولنا في السِّواك للصائم: إنه تطهيرٌ يتعلَّق بالفم مِن غير نجاسة، فوجب أنْ يكون للصوم تأثيرٌ فيه كالمضمضة، فهذا **يصحُّ**؛ **لأن** للصوم تأثيرًا في المضمضة وهو منعُ المبالغة، كما أنَّ للصوم تأثيرًا في السواك، وهو في المنع منه بعد الزوال، وإن كان تأثيرهما مختلِفًا، واختلافُهما في كيفية التأثير لا يمنع صحةَ الجمع؛ **لأن** الغرضَ إثباتُ تأثيرِ الصوم في كلِّ واحدٍ منهما، وقد

(١) الذي هو الطهارة مِن الحدث بالمائع الذي هو الماء، وأمَّا التيمم فهو الطهارة مِن الحدث بالجامد الذي هو التراب، وتجب النية في التيمم اتفاقًا، بخلاف الوضوء، فقد أوجب النية فيه الجمهور، وخالفهم في ذلك الحنفية.

(٢) العينية، ولا تشترط النية في إزالة المائع منها ولا الجامد اتفاقًا.

(٣) المقصود أنَّ حكم العلة التسوية بين المائع والجامد في النية، سواء أكانت واجبةً أم لا، أمَّا وجوبها وعدم وجوبها فهذا مِن التفصيل الذي أشار إليه الشيخ بأنه ليس مِن حكم العلة.

استويا في التأثير، فلا يضرُّ اختلافُهما في التفصيل[1].



(١) لكنَّ في هذا المثال نظرًا، والراجح مِن جهة الدليل عدم كراهة السواك للصائم بعد الزوال مطلقًا، وهو ما اختاره النووي ﵀ في المجموع، وهو مذهب جمهور العلماء. والله أعلم.

باب بيان ما يدل على صحة العلة

وجملته أنَّ العلة لا بدَّ مِن الدَّلالة علىٰ صحَّتها؛ لأن العلةَ شرعيةٌ، كما أنَّ الحكمَ شرعي، فكما لا بدَّ مِن الدلالة علىٰ الحكم، فكذلك لا بد مِن الدلالة علىٰ صحة العلة.

فصل [فيما يدل على صحة العلة]

والذي يدلُّ على صحة العلة شيئان: أصلٌ، واستنباط.

فأمَّا الأصلُ فهو: قولُ الله تعالى، وقولُ رسولِه ﷺ، وأفعالُه، وإجماع الأمة.

فأمَّا قولُ الله تعالىٰ وقولُ رسوله ﷺ فدلالتهُما مِن وجهين:

أحدهما مِن جهة النُّطق. **والثاني** مِن جهة الفَحْوىٰ والمفهوم.

وأمَّا دلالتهُما مِن جهة النطق فمِن وجوهٍ: بعضُها أجلىٰ مِن بعض.

فأجلاها ما صُرِّح فيه بلفظ التعليل:

كقوله تعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢].

وكقوله ﷺ: «إنما نهيتُكم لأجلِ الدَّافَّة»(١).

(١) أخرجه مسلم (١٩٧١) مِن حديث عبد الله بن واقد. والدافَّة: قوم قدموا المدينة، والدفيف السير اللين، فنهى النبي ﷺ عن ادِّخار لحوم الأضاحي لأجلهم، لئلا يعزَّ وجود اللحم، ثم رخَّص فيه، فقال: «كلوا وادَّخروا».

وقولِه: «إنما جُعلَ الاستِئْذانُ مِنْ أجلِ البَصَرِ»[١].

وقولِه: «أينقُصُ الرُّطَبُ إذا يَبِسَ؟ فقيل: نعم، فقال: فلا إذَنْ»[٢]؛ أي: مِن أجله[٣]، فهذا صريحٌ في التعليل.

ويليه في البيان والوضوح: أنْ يذكر صفةً لا يفيد ذكرُها غيرَ التعليل:

كقوله تعالىٰ في الخمر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١].

وكقولِه ﷺ في دم الاستحاضة: «إنه دمُ عِرْقٍ»[٤].

وكقوله في الهرَّة: «إنها مِن الطَّوَّافين عليكم والطَّوَّافات[٥]»[٦].

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤١) ومسلم (٢١٥٦) من حديث سهل بن سعد الساعدي.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٢٣١٢) من حديث سعد بن أبي وقاص، ومن طريقه أخرجه أصحاب السنن الأربعة، وقال الترمذي (١٢٢٥): «حسن صحيح». وفيه زيد بن عياش أبو عياش، ولم يصب مَن ادعى جهالته، بل هو معروف كما بينه الخطابي في معالم السنن، والمنذري في مختصر سنن أبي داود، ووثقه الدارقطني.

(٣) أي: التفاوت بين حالي اليبوسة والرطوبة.

(٤) أخرجه البخاري (٢٢٨) ومسلم (٣٣٣) مِن حديث عائشة في شأن فاطمة بنت أبي حبيش بلفظ: «ذلك عرقٌ وليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضةُ فدعي الصلاةَ، وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي»، ومعنى كونه دمَ عرق أنه نزيفٌ عارض لمرض، وليس دمَ طبيعة كالحيض.

(٥) في الأصل: أو الطوافات.

(٦) فيما أخرجه مالك (٤٤) وأحمد (٢٢٥٨٠) وأصحاب السنن، من حديث أبي قتادة مرفوعًا.

وقولِه حين قيل له: إنَّ في دار فلان هرةً، فقال: «الهرَّةُ سَبُعٌ»(١)، وفي بعضها: «الهرةُ ليستْ بنجسةٍ».

فهذه الصفات وإن لم يُصرَّح فيها بلفظ التعليل إلا أنها خارجةٌ مَخرج التعليل؛ إذْ لا فائدة في ذكرها سوى التعليل.

ويليه في البيان: أن يُعَلَّق الحكمُ علىٰ عينٍ موصوفةٍ بصفةٍ، فالظاهرُ أنَّ تلك الصفةَ علةٌ.

وقد يكون هذا بلفظ الشرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وكقوله ﷺ: «مَنْ باعَ نخلًا بعد أنْ تُؤَبَّر فثمرتُها للبائع إلا أنْ يشترطَها الْمُبتاعُ»(٢)، فالظاهر أنَّ الحملَ علةٌ لوجوب النفقة، والتأبيرَ علةٌ لكون الثمرة للبائع.

وقد تكون بغير لفظ الشرط، كقوله تعالى(٣): ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وكقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطَّعامَ بالطَّعامِ إلا مِثْلًا بمِثْلٍ»(٤)، فالظاهر أنَّ السرقةَ علةٌ لوجوب القطع، والطُّعمَ علةٌ لتحريم التفاضل.

وأمَّا دلالتهما مِن جهة الفحْوىٰ والمفهوم، فبعضُها أيضًا أجلىٰ مِن بعض:

(١) أخرجه أحمد (٩٧٠٦) وابن أبي شيبة في المصنف (٣٤٥) والدارقطني (١٨٠) مِن حديث أبي هريرة مرفوعًا، قال الغماري: وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٠٤) ومسلم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر مرفوعًا.

(٣) وهو وإن لم يكن بلفظ الشرط إلا أن الشرط مُضمَّن فيه كما يقول أهل اللغة والنحو، ويدل على ذلك الربط بالفاء، والتقدير: السارق والسارقة إن سرقا فاقطعوا أيديهما.

(٤) أخرجه بنحوه مسلم (١٥٩٢) من حديث معمر بن عبد الله بن فضلة.

فأجلاها: ما دلَّ عليه بالتنبيه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكنهيه[١] ﷺ عن التضحية بالعَوراء، فيدلُّ بالتنبيه عند سماعه أنَّ الضربَ أولىٰ بالمنع، وأنَّ العمياءَ أولىٰ بالمنع.

ويليه في البيان: أنْ يذكر صفةً فيُفهَم مِن ذكرها المعنىٰ التي تتضمَّنه تلك الصفةُ مِن غير جهة التنبيه كقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[٢].

وكقوله في الفأرة تقعُ في السَّمْن: «إنْ كان جامدًا فألقوها وما حولَها، وإنْ كان مائعًا فأريقُوه[٣]»[٤].

فيُفهم بضربٍ مِن الفكر أنه إنما مُنِع الغضبانُ مِن القضاء لاشتغال قلبه، وأنَّ الجائعَ والعطشانَ مثلُه، وأنه إنما أمر بإلقاء ما حولَ الفأرة مِن السَّمن إنْ كان جامدًا، وإراقته إنْ كان مائعًا لكونه جامدًا أو مائعًا[٥]، وأنَّ الشِّيرجَ والزيتَ مثلُه.

فصل [في دلالة الأفعال]

وأمَّا دلالةُ أفعالِ الرسول ﷺ فهو: أنْ يفعلَ شيئًا عند وقوعِ معنىً مِن جهته، أو

(١) أخرجه أحمد (١٨٦٧٥) والترمذي (١٤٩٧) والنسائي (٤٣٧١) من حديث البراء بن عازب.

(٢) فيما أخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة مرفوعًا بمعناه.

(٣) ويعلم من ذكر صفة المائع مع الإراقة، أن علة تنجس المائع بوقوع النجاسة فيه كونه مائعًا.

(٤) أخرجه أحمد (٧٦٠١) وأبو داود (٣٨٤٢) من حديث أبي هريرة.

(٥) فإن الجامد يمنع سريان النجاسة، بخلاف المائع فإنه يتنجس كله بوقوعها فيه.

مِن جهة غيره، فيُعلم أنه لم يفعلْ ذلك إلَّا لِما ظهر مِن المعنىٰ، فيصيرُ ذلك علَّة فيه، وهذا مثل ما رُوي: «أنه سها رسولُ الله ﷺ فسَجد»[1] فيُعلم أنَّ السَّهو علةٌ للسُّجود، و«أنَّ أعرابيًّا جامَع في رمضانَ فأوجبَ عليه عِتقَ رقبةٍ»[2]، فيُعلَم أنَّ الجماعَ علةٌ لإيجابِ الكفَّارة.

فصل [في دلالة الإجماع]

وأمَّا دلالةُ الإجماع فهو: أن تُجمِع الأمةُ على التَّعليل به:

كما رُوي عن عمر ﷺ أنه قال: في قسمةِ السَّواد[3]: «لو قُسِمَتْ بينكم لصارتْ دُولةً بين أغنيائكم»[4]، ولم يخالفوه.

وكما قال علي ﷺ في شارب الخمر: «إنه إذا شَرِب سَكِر، وإذا سكِر هذىٰ، وإذا هذى افْترىٰ، فأرىٰ أن يُحَدَّ حدَّ المفتري»[5]، فلم يخالفْه أحدٌ في هذا التعليل.

(١) أخرجه البخاري (٤٠٤) ومسلم (٥٧٢) من حديث ابن مسعود.

(٢) تقدم تخريجه: (ص٢٣٥).

(٣) المقصود به أرض سَواد العراق، وهو: شجر النخل الكثيف الذي يراه القادم إلى العراق من الجنوب سوادًا من بعيد لشدة خضرته.

(٤) قال الغماري: هذا اللفظ لم يرد عن عمر، نعم صحَّ عنه أنه قال في أرض السَّواد لمَّا طالبه بلال بقسمتها: «لولا آخرُ المسلمين ما فتحتُ قريةً إلا قسمتُها بين أهلها كما قسم النبيُّ ﷺ خيبر»، وقال هذا بإشارة علي ثم معاذ ﷺ. قلت: والحديث أخرجه البخاري (٢٣٣٤) عنه.

(٥) أخرجه مالك (٣١١٧) عن ثور بن زيد الديلي، وفيه: «فجلد عمر ثمانين»، وهكذا رواه ←

فصل [في دلالة الاستنباط]

وأمَّا الضربُ الثاني مِن الدليل على صحَّة العلة فهو الاستنباط، وذلك مِن وجهين:

أحدهما: التأثير، **والثاني**: شهادة الأصول.

فأمَّا التأثيرُ فهو: أنْ يُوجد الحكم لوجود معنىً، فيغلب على الظنِّ أنه لأجله ثبت الحكم، ويُعرف ذلك من وجهين:

أحدهما: بالسَّلب والوجود، وهو: أن يُوجد الحكم بوجوده، ويزول بزواله، وذلك مثل قولنا في الخمر: إنه شرابٌ فيه شدَّةٌ مُطربة، فإنه قبل حدوث الشِّدة كان حلالًا، ثم حدثت الشِّدة فحرُم، ثم زالت الشِّدة[1] فحلَّ، فعُلم أنه[2] هو العلة.

والثاني: بالتقسيم، وهو: أن يبطل كلَّ معنىً في الأصل إلا واحدًا، فيُعلم أنه هو العلة، وذلك مثل أن يقول في الخبز: إنه يحرم فيه الربا، فلا يخلو: إمَّا أنْ يكون للكيل، أو للطُّعم، أو للوزن، ثم يبطل أن يكون للكيل والوزن، فيعلم أنه للطعم.

← الشافعي عن مالك، وإسناده منقطع، لكن وصله النسائي في الكبرى (٥٢٦٩) والحاكم في المستدرك (٨١٣١) من طريق ثور عن عكرمة عن ابن عباس، ورواه عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن عكرمة، ولم يذكر ابن عباس، قال الحافظ في التلخيص: «وفي صحته نظر».
وأخرجه أيضًا أبو داود (٤٤٨٩).

(١) كما إذا تخلَّلت الخمرة.

(٢) أي: هذا المعنى.

فصل [في دلالة شهادة الأصول]

وأمَّا شهادةُ الأصول فتختص بقياس الدلالة، وهو: أن يَدُلَّ علىٰ صحة العلة شهادةُ الأصول[(١)]، وذلك مثل أنْ نقول في القهقهة: إنَّ ما لا ينقُض الطُّهرَ خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة، كالكلام، فيُدَلُّ عليها بأن الأصولَ تشهد بالتسوية بين داخل الصلاة وخارجها، ألا ترىٰ أنَّ ما نقض الوضوءَ داخل الصلاة نقض خارجَها، كالأحداث كلها، وما لا ينقض خارج الصلاة لا ينقض داخلَها، فيجب أنْ تكون القهقهةُ مثلَها[(٢)].

فصل [فيما لا يدل]

وما سوىٰ هذه الطرق فلا يدلُّ علىٰ صحة العلة.

وقال بعض الفقهاء: إذا لم يوجد ما يعارضها، ولا ما يفسدها دلَّ علىٰ صحتها.

وقال أبو بكر الصيرفي: طردُها يدلُّ علىٰ صحتها.

فأمَّا الدليل علىٰ مَن قال: إنَّ عدم ما يُفسدها دليلٌ علىٰ صحتها، فهو: أنه لو جاز أن يُجعل هذا دليلًا علىٰ صحتها لوجب إذا استدلَّ بخبر لا يعرف صحَّته أنْ يقال: عدم ما يعارضه وما يفسده يدلُّ علىٰ صحته، وهذا لا يقوله أحد[(٣)].

الوجيز في شرح اللمع

(١) أي: الأدلة الشرعية المعتبرة على الأحكام المطردة في كل باب.

(٢) وهذه العلة حجةٌ على الحنفية في نقضهم الوضوءَ بالقهقهة في الصلاة، واستدلوا على ذلك بحديث، لكنه لا يثبت.

(٣) أي: ممن عنده عقل أو علم، وإن كان قاله بعض المفرطين في التقليد في عصرنا عند استدلاله ←

وأمَّا الدليل علىٰ الصيرفي فهو: أنَّ الطَّرد فعلُ القائس، وفعلُ القائس ليس بحجة في الشرع، ولأن قوله: إنها مطَّردة معناه أنه ليس هاهنا نقضٌ يُفسدها، وقد بينَّا أن عدم ما يُفسِد لا يدل علىٰ الصحة[1].



← بحديث لا يعرف له أصل!!

(١) فوجود الاطراد للعلة شرط، وعدمه يدل على عدم الصحة، لكن هذا لا يدل على أن وجوده كاف في إثبات الصحة، فهو إذن شرط لازمٌ غير كافٍ.

ومثاله: الطهارةُ شرطٌ لصحة الصلاة، وعدمها يدلُّ علىٰ عدم الصلاة، لكنَّ وجودَها لا يدلُّ على صحة الصلاة.

باب بيان ما يفسد العلة

قد ذكرتُ في الملخَّص في الجدل فيما يُفسد العلَّة خمسةَ عشر نوعًا[١]، وأنا أذكر هاهنا ما يليق بهذا الكتاب إن شاء الله فأقول: إنَّ الذي يفسد العلة عشرة أشياء:

أحدها: أن لا يكون علىٰ صحتها دليل، فيدلُّ ذلك علىٰ فسادها؛ **لأني** قد بينتُ في الباب قبلَه أنَّ العلةَ شرعية، فإذا لم يكنْ علىٰ صحتها دليلٌ مِن جهة الشرع دلَّ علىٰ أنها ليست بعلة، فوجب الحكم بفسادها[٢].

فصل [في كونها منصوبة لما لا يثبت بالقياس]

والثاني: أنْ تكون العلةُ منصوبةً لما لا يثبت بالقياس، كأقلِّ الحيض، وأكثره[٣]، وإثباتِ الأسماء واللغات علىٰ قول مَن لا يجيزُ إثباتَها بالقياس، وغيرِ ذلك مِن الأحكام

(١) المقصود في فن الجدل منع المخالف مِن الاستدلال بالقياس مطلقًا، سواءٌ أكان القياس في نفسه صحيحًا أم لا، وهذا يناسب ما كان شائعًا في عصر الشيخ وما بعده مِن المناظرات الفقهية، والتنافس العلمي بين فقهاء المذاهب، أمَّا في علم الأصول فالكلام فيما يدل على فساد العلة في ذاتها فقط.

(٢) كالعلة التي لم يشهد لها أصل ولا إجماع ولا استنباط ولا تأثير، كقول الصيرفي السالف: طردها يدل على صحتها.

(٣) لأنَّ طريق إثبات هذه الأحكام الوجود الذي يُعرف بالاستقراء، ولا مجال فيه للقياس.

التي لا مدخلَ للقياس فيها[١]، علىٰ ما تقدم شرحُها، فيدلُّ ذلك علىٰ فسادها.

فصل [في كونها منتزَعةً من أصل فاسد]

والثالث: أنْ تكون العلة مُنْتَزَعَةً مِن أصلٍ لا يجوز انتزاعُ العلة منه، **مثل**: أنْ يقيس علىٰ أصل غيرِ ثابتٍ، كأصلٍ منسوخٍ، أو أصلٍ لم يثبت الحكم فيه؛ **لأن** الفرع لا يثبت إلا بالأصل، فإذا لم يثبت الأصل لم يجز إثبات الفرع مِنْ جهته[٢].

وهكذا لو كان الأصلُ قد ورد الشرعُ بتخصيصِه ومنعِ القياس عليه.

مثل: قياس أصحابِ أبي حنيفة غيرَ رسول الله ﷺ علىٰ الرسول ﷺ في جوازِ النِّكاح بلفظ الهبة، وقد ورد الشرعُ بتخصيصه بذلك[٣]، **فهذا أيضًا** لا يجوز القياس عليه؛ **لأن** القياسَ إنما يجوز علىٰ ما لم يرِد الشرعُ بالمنع منه، فأمَّا إذا ورد الشرعُ بالمنع منه فلا يجوز، ولهذا لا يجوز القياسُ إذا مَنَع منه نصٌّ أو إجماعٌ.

فصل [في كونها مما لا يجوز التعليل به]

والرابع: أنْ يكون الوصفُ الذي جُعل علةً لا يجوز التعليلُ به.

(١) ومثاله: الاستدلال في فتح مكة هل كان صلحًا أو عَنوة بالقياس، فهذا القياس فاسد، لأن طريق إثبات هذا الحكم النقل والسماع، لا القياس.

(٢) لزوال اعتبار الجامع بين الأصل والفرع، وخالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا: لا يلزم من نسخ الأصل إبطال ما قيس عليه قبل النسخ، ومثلوا لذلك بنسخ الوضوء بنبيذ التمر على رواية، تحكى عن أبي حنيفة.

(٣) أي: جعله خصوصيةً للنبي ﷺ، لقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

مثل: أنْ تُجعل العلةُ اسمَ لقب، أو نفيَ صفةٍ علىٰ قول مَن لا يجيز ذلك، أو شَبَهًا علىٰ قول مَنْ لا يجيز قياسَ الشبه، أو وصفًا لم يثبت وجودُه في الأصل أوفي الفرع، فيدلُّ علىٰ فسادها؛ **لأن** الحكم تابعٌ للعلة، فإذا كانت العلة لا تفيد الحكم، أو لم تثبت لم يجز إثباتُ الحكم مِن جهتها[١].

فصل [كونها غير مؤثرة]

والخامس: أنْ لا تكون العلةُ مؤثرةً في الحكم، فيدلُّ ذلك علىٰ فسادها.

ومِن أصحابنا مَن قال: إنَّ ذلك لا يوجب فسادَها، وهو طريقة مَن قال: إنَّ طردَها يدلُّ علىٰ صحتها، وقد دللتُ علىٰ فساده[٢].

ومِن أصحابنا مَن قال: إنَّ دفعَه[٣] للنقض تأثيرٌ صحيح، وهذا **خطأ؛ لأن** المؤثر ما تعلق الحكم به في الشرع، ودفعُ النقض عن مذهب المعلل ليس بدليل على تعلُّق الحكم به في الشرع، وإنما يدلُّ علىٰ تعلق الحكم به عنده، وليس المطلوبُ علةَ المعلِّل، وإنما المطلوبُ علةُ الشرع، فسقط هذا القول[٤].

الوَجِيزُ في شَرحِ اللُّمَعِ

(١) **ذكر الشيخ** في الشرح مِن أمثلة هذا النوع ما قاله بعض الشافعية مِن كون الفراق والسَّراح صريحين في الطلاق لأنه لفظ ورد به القرآن كلفظ الطلاق، فيقول المخالف: إنَّ هذا لا يجوز التعليل به، لأن معرفة الصريح مِن غيره طريقه العرف الشائع والاستعمال، ومجرد ورود اللفظ في القرآن لا يدل عليه، فلا يجوز إثبات الحكم به. وسكت عن الردِّ عليه، وكأنه ارتضاه.

(٢) لأن الطرد ليس أكثر من بيان عدم ما يفسد، وعدم ما يفسد لا يكفي دليلًا على الصحة.

(٣) الضمير عائدٌ على المعلل المستدل بالعلة الدافع لانتقاضها.

(٤) **قال الشيخ**: «**لأنَّ الأدلة لم توضع على حسب المذاهب، وإنما المذاهب توضع على حسب الأدلة، لأنَّ الأدلة أصول، والمذاهب فروع تتبع الأصول**». ←

وفي أيِّ موضع يُعتبر تأثير العلة؟ فيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: يُطلب تأثيرها في الأصل؛ لأن العلة تُنتزع مِن الأصل أولًا، ثم يُقاس الفرع عليه، فإذا لم تؤثر في الأصل لم تثبت العلة فيه، فكأنه ردَّ الفرع إلىٰ الأصل بغير علة الأصل.

ومنهم مَن قال: يكفي أنْ تؤثر في موضعٍ مِن الأصول، وهو اختيار شيخنا القاضي أبي الطيب الطبري ﷺ، وهو الصحيح عندي؛ لأنها إذا أثرت في موضع مِن الأصول دلَّ علىٰ صحتها، وإذا صحَّت في موضعٍ وجب تعليقُ الحكم عليها حيثُ وجدت[1].

الوجيز في شرح اللمع

← قلت: وبهذا الكلام العالي النفيس يظهر الفرق بين موضوعي علم الجدل وعلم الفقه، وبين الجدلي والفقيه، **فالجدليُّ** همُّه أنْ يدفعَ النقضَ عن مذهبه، ويشتغل بنقض مذهب المخالف، وهذا ليس دليلًا على الحق والصواب كما قال الشيخ ﷺ، وإن كان ذلك محلَّ إعجاب سواد الناس وعامة المتفقهين المقلدين، وأمَّا **الفقيه** فهو الذي يتوصل بالدليل إلى ما يراه الحقَّ في المسألة، ولا يستنكف عن ترك قوله والنزول عن مذهبه إذا لاحت له أمارات الحق في غيره. وقد حذق الشيخ العلمين وخبر الفنين، تحصيلًا وممارسة وتأليفًا، وترقى من الجدل الفقهي والأصولي إلى لباب الفقه والأصول رحمه الله ورضي عنه.

(١) مثَّل الشيخ لذلك في الشرح بقول الشافعية في الرجعة: إنها لا تصح بالفعل ممن يقدر على القول، لأنه فعل ممن يقدر على القول فلا تصح به الرجعة، كالضرب، فيقول المخالف وهم الحنفية، إن هذا لا تأثير له في الأصل، لأن الضرب لو كان ممن لا يقدر على القول وهو الأخرس لم تصح منه الرجعة، فيقول الشافعية: تأثيره في إشارة الأخرس فإنه لما كان فعلًا ممن لا يقدر على القول صحت به الرجعة، وإذا ثبت التأثير في هذا الأصل ثبت التأثير في الشرع حيث وجد.

فصل [في كونها منتقضة]

والسادس: أن تكون **مُنتقَضَة**، وهي: أن تُوجد ولا حكمَ معها[١].

وقال أصحاب أبي حنيفة: وجودُ العلة مِن غير حكم ليس بنقضٍ لها، بل هو تخصيصٌ لها، وليس بنقض.

والدليل على فساد ذلك هو: أنها علةٌ مُستنبَطة، فإذا وجدت مِن غير حكم وجبَ الحكمُ بفسادها دليلُه العلل العقلية[٢].

وأمَّا وجود معنى العلة ولا حكم، وهو الذي تسميه المتفقِّهةُ **الكسرَ والنَّقضَ** مِن طريق المعنى وهو: أن تبدل العلةُ أو بعضُ أوصافها بما هو في معناه، ثم يوجد ذلك مِن غير حكم[٣]، فهذا **يُنظَر** فيه:

(١) **مثاله**: تعليل الحنفية عدم اشتراط النية في الوضوء بكونه طهارة، فلم يفتقر إلى النية كإزالة النجاسة، فيقول الشافعية: هذا منتقض بالتيمم، فإنه طهارة، ومع ذلك فهو يفتقر إلى النية بالاتفاق.

(٢) فهي لا تتخلف، لأنَّ معنى كونها علة اطِّرادها في جميع المعلولات، ومما يدلُّ علىٰ ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. **وجه الدليل**: أنَّ وجود الاختلاف دليلٌ علىٰ أنه ليس مِن عند الله، وكذلك فإنَّ تخلف العلة في بعض الصور دليلٌ علىٰ كونها ليست علة.

(٣) **ومثاله**: قول الشافعية في إبطال بيع مجهول الصفة: مبيعٌ مجهولُ الصفة عند العاقد حالَ العقد، فأشبه ما إذا قال: «بعتك ثوبًا»، فيقول الحنفية: هذا ينكسر بالمنكوحة، فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد، ثم يجوز نكاحها. فالذي وجد في الأصل والفرع هنا هو معنى العلة، وهو جهالة الصفة في المعقود عليه، فوجد معنى العلة في الفرع، وهو جهالة الصفة في النكاح، ←

فإن كان الوصف الذي أبدله غير مؤثِّر(١) في الحكم دلَّ علىٰ فساد العلة، لأنه إذا لم يكن مؤثرًا وجب إسقاطُه، وإذا أسقط فإمَّا أنْ لا يبقىٰ شيءٌ فيسقط الدليل، أو يبقى شيء فينتقض فيكون الفسادُ راجعًا إلىٰ عدم التأثير أو النقض، وقد بينَّاهما.

وإن كان الوصفُ الذي أبدله مؤثرًا في الحكم لم تفسد العلة، لأنَّ المؤثرَ في الحكم لا يجوز إسقاطُه، فلا يتوجَّه على العلة مِن جهته فساد.

فأمَّا وجود الحكم مِن غير علة فيُنظر فيه:

فإن كانت العلةُ لجنس الحكم فهو نقضٌ، وذلك مثل أن يقول: العلةُ في وجوب النفقة التمكينُ من الاستمتاع، فأيُّ موضع وجبت النفقةُ مِن غير التمكين فهو نقضٌ(٢)، وأيُّ موضع وجد التمكين مِن غير نفقة فهو نقضٌ؛ لأنه زعم أنَّ التَّمكين علةُ هذا الحكم أجمع لا علةَ له سواه، فكأنه قال: أيُّ موضع وُجد وجب، وأيُّ موضع فُقد سقط، فإذا وُجِدَ ولم يجب، أو فُقِدَ ولم يسقط فقد انتقض التعليل.

وإن كانت العلةُ للحكم في أعيان لا لجنس الحكم لم يكن ذلك نقضًا؛ لأنه يجوز

↞ دون الحكم الذي هو البطلان.

(١) ذكر الشيخ في الشرح فقرة (١٠٤٧) كيفية معرفة الوصف المؤثر مما ليس بمؤثر، مع عدة أمثلة فقال: «فالعلامة في ذلك أن تُسقط الحكم الذي ركب على الوصف، فإن احتجتَ في إسقاط الحكم إلى نفي ذلك الوصف وحده أو مع شيء آخر في موضع من المواضع علمت أن وجوده مؤثر في إيجاب ذلك الحكم، ومثال ذلك أنه إذا قيل لك: قولك مطعوم جنس هل هو مؤثر؟ فتقول: نعم، فإذا قيل: وما علامة ذلك؟ تقول: لأني إذا أردت أن أنفي الربا لا بد من نفي الطعم، فأقول: القطن والحديد لا ربا فيهما، لأنهما ليسا بمطعوم».

(٢) أي: نقض لكون تمكين الزوجة الزوجَ مِن نفسها علةً لاستحقاقها للنفقة.

أنْ يكون في الموضع الذي وُجدت العلة يثبت الحكم لوجود هذه العلة، وفي الموضع الذي عدمت يثبُت لعلة أخرى، كقولنا في الحائض: يحرم وطؤها للحيض، ثم يعدم الحيض في المحرِمة والمعتدَّة، ويثبت التحريم لعلة أخرىٰ[١].

فصل [في كونها ممكنة القلب]

والسابع: أنْ يمكنَ قلب العلة، وهو: أن يُعلَّق عليها نقيضُ ذلك الحكم، ويقاس على الأصل، فهذا قد يكون بحكم مصرَّح، وقد يكون بحكم مبهَم.

فأمَّا **المصرَّح** فهو أنْ نقول[٢]: عضوٌ مِن أعضاء الوضوء فلا يتقدَّر فرضُه بالربع كالوجه، فيقول المخالف[٣]: عضوٌ مِن أعضاء الوضوء فلا يُجزئ منه ما يقع عليه الاسم، كالوجه، فهذا يفسد العلة.

ومِن أصحابنا مَن قال: إنَّ ذلك لا يُفسد العلة، ولا يقدح فيها؛ **لأنه** فرض مسألة علىٰ المعلَّل.

ومنهم مَن قال: إنَّ ذلك كالمعارضة بعلة أخرىٰ، فيُصار فيهما إلى الترجيح.

والصحيح أنه يوجب الفساد[٤]. **والدليل** علىٰ أنه يقدح أنه عارضه بما لا يمكن

(١) فيحرم وطء المحرمة للإحرام، وإن لم تكن حائضًا، ويحرم وطء المعتدة للعدة حتى يراجعها بالقول أولًا.

(٢) أي: الشافعية، عن الرأس في الاستدلال على عدم تقدير القدر الواجب مسحه مِنه بالربع، خلافًا للحنفية.

(٣) أي: الحنفية، ناقضين العلة المذكورة سابقًا بالقلب، لما علقوا عليها نقيضَ الحكم.

(٤) وعليه فلا ينبغي للشافعية أن يستدلوا بالقياس السابق في مسألة مسح الرأس، لانتقاض علته.

الجمعُ بينه وبين علته[١]، فصار كما لو عارضه بعلَّة مبتدأة. **والدليل على أنه يُوجب الفساد** أنه[٢] يمكن أنْ يُعلَّق عليها حكمان متنافيان، فوجب الحكم بالفساد.

وأمَّا القلب لحكم مبهَم فهو: قلب التَّسوية. وذلك مثل أنْ يقول الحنفي[٣]: طهارةٌ بمائع، فلم تفتقرْ إلى النية، كإزالة النجاسة. فيقلب الشافعي فيقول: طهارةٌ بمائعٍ، فكان مائعُها كجامدها في وجوب النية، كإزالة النجاسة[٤].

فمِن أصحابنا مَن قال: إنَّ ذلك **لا يصح؛ لأنه** يريد التسوية بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية، وفي الفرع في إيجاب النية.

ومنهم مَن قال: إنَّ ذلك يصحُّ، وهو **الأصح؛ لأن** التسويةَ بين المائع والجامد تنافي علةَ المستدِلِّ في إسقاط النية، فصار كالحكم المصرَّح به.

فصل [في كونها لا توجب حكمَها في الأصل]

والثامن: أنْ لا تُوجب العلةُ حكمَها في الأصل[٥]، وذلك على ضربين:

(١) لأنه لا يمكن الجمع بين التقدير بالربع وبين التقدير بما يقع عليه الاسم.

(٢) في بعض النسخ زيادة: (لا)، وهي خطأ يقلب المعنى.

(٣) في الاستدلال على عدم اشتراط النية في الوضوء والغسل.

(٤) والمقصود بالمائع الماء في الوضوء والغسل، وبالجامد التراب في التيمم.

(٥) **قال الشيخ:** «وهو الذي يُسمَّى المطالبة بإجراء العلة في معلولاتها، وهذا سؤال قوي يكثر مِن المتكلمين، وأمَّا الفقهاء فإنهم يستعملونه في مدارج الكلام والنظر، غير أنهم لم يُفردوا له بابًا، وأنا جعلتُ له بابًا، وذكرت أنواعه واستوفيت الكلام عليه في كتابي الذي صنفته في الجدل، وهو الملخص».

أحدهما: أن تُفيد الحكمَ في الفرع بزيادة أو نقصان عما تفيدها في الأصل، فيدلُّ علىٰ فسادها.

وذلك **مثل** أنْ يقول الحنفي في إسقاط تعيين النية في صوم رمضان: **لأنه** مُستحقُّ العين[(١)]، فلا يفتقِر إلى التعيين كردِّ الوديعة، فهذا **لا يصح؛ لأنه** يفيد في الفرع غير حكم الأصل؛ **لأنه** يفيد في الأصل[(٢)] إسقاط التعيين مع النية رأسًا، وفي الفرع[(٣)] يفيد إسقاطَ التعيين، ومِن حكم العلة أنْ تثبت الحكم في الأصل ثم تتعدَّىٰ إلى الفرع فتنقل حكمَ الأصل إليه، فإذا لم تنقل ذلك الحكم دلَّ علىٰ بطلانها.

والثاني: أنْ لا يفيد الحكمَ في نظائره على الوجه الذي أفاد في الأصل.

وذلك **مثل** أنْ يقولَ الحنفيُّ في إسقاط الزكاة في مال الصبيِّ: إنه غيرُ مُعتقِدٍ للإيمان، فلا تجب الزكاةُ في ماله كالكافر، فإن هذا فاسد؛ **لأنه** لا يوجب الحكمَ في النظائر[(٤)] على الوجه الذي يُوجب في الأصل، ألا ترىٰ أنه لا يُوجب إسقاطَ العُشْرِ في زرعه[(٥)]، ولا زكاة الفطر في ماله[(٦)] كما يوجب في الأصل، فدلَّ على فسادها؛ **لأنها** لو كانت توجبُ الحكم في الفرع لأوجبت الحكم في نظائره علىٰ الوجه الذي أوجبتْ في الأصل.

الوجيز في شرح اللمع

(١) معنى ذلك أن صوم رمضان فرض، ورمضان لا يسع غيره، فتعيَّن فيه.

(٢) الذي هو ردُّ الوديعة.

(٣) أي: صوم رمضان.

(٤) أي: نظائر الفرع.

(٥) فتجب عليه زكاة الزروع والثمار، وإن لم تجب عليه زكاة النقدين عند الحنفية.

(٦) أي: ولا إسقاط زكاة الفطر في مال الصبي، إن كان له مال.

فصل [في فساد الاعتبار]

والتاسع: أنْ يعتبر حكمًا بحكم مع اختلافهما في الوضع، وهو الذي تسميه المتفقهة: **فساد الاعتبار ويعرف ذلك مِن طريقين**:

مِن جهة **النُّطق**: بأن يرد الشرعُ بالتفرقة بينهما، فيدلُّ ذلك علىٰ بطلان الجمع بينهما، مثل أنْ يعتبر الطلاق بالعدة في أنَّ الاعتبار فيه برقِّ المرأة وحريتها[١]، فهذا فاسد؛ **لأنَّ** النبيَّ ﷺ فرق بينهما في ذلك فقال: «الطلاقُ بالرِّجال والعِدَّةُ بالنِّساء»[٢]، فيكون الجمعُ باطلًا بالنص.

ويعرف **بالأصول**، وهو:

أنْ يُعتبر ما بُني على التخفيف بما بُني على التَّغليظ في التغليظ، كاعتبار السَّهو بالعمد[٣].

(١) أي: إذا طلَّق الحر أو العبد الأمةَ فكل منهما يملك عليها تطليقتين، وإذا طلَّقا الحرة فلكل عليها ثلاث تطليقات. وهذا ما ذهب إليه الحنفية أن الاعتبار في الطلاق بالمرأة.

(٢) لا يثبت رفعه، وإنما هو موقوف على ابن عباس، أخرجه عنه ابن أبي شيبة في المصنف (١٨٥٥٩) بسند صحيح، وروي أيضًا موقوفًا على ابن مسعود عند الطبراني في الكبير (٩٦٧٩) وعلى زيد بن ثابت عند البيهقي في السنن الكبرى (١٥١٦٣).
ومعناه: أنه إذا كان الزوج حرًّا وهي أمة، فطلاقه طلاق حر وعدتها عدة أمة، وإذا كان عبدًا وهي حرة فطلاقه طلاق عبد، وعدتها عدة حرة. وهذا ما أخذ به مالك والشافعي، وذهب الحنفية إلى أن الطلاق والعدة كلاهما يعتبران بالنساء أخذًا بما أخرجه عبد الرزاق (١٢٩٥٣) عن ابن مسعود موقوفًا: «الطلاقُ والعدة بالمرأة».

(٣) فالسهو والخطأ مبنيٌّ على التخفيف، والعمد مبني على التغليظ، فلا يصح جعل دية الخطأ كدية العمد.

أو ما بُني على التغليظ بما بُني على التخفيف في إيجاب التخفيف، كاعتبار العمد بالسهو، والضَّمان بالحد(١).

أو ما بُني علىٰ التأكيد في الإسقاط بما بني علىٰ التضعيف، كاعتبار العتق بالرقِّ، والضَّمان بالحد(٢).

أو ما بُني علىٰ التضعيف بما بُني علىٰ التأكيد في الإيجاب، كاعتبار الرِّق بالحرية، والحد بالضمان.

فيدلُّ ذلك علىٰ فسادها؛ **لأن** اختلافهما في الوَضْع يدلُّ على اختلاف علتهما.

وقد **قيل**: إنَّ ذلك لا يدل على الفساد إذا دلت الدلالةُ علىٰ صحة العلة.

فصل [في كونها معارضَة بما هو أقوى منها]

والعاشر: أنْ يعارضها ما هو أقوىٰ منها، مِن نصِّ كتاب(٣)، أو سنة(٤)،

(١) لأن الضمان مبني على التغليظ، والحد مبني على التخفيف، فلا يقاس الضمان على الحد.

(٢) فلا يجوز قياس العتق المبنيِّ على التأكيد في الشرع على الرقِّ المبني على التضعيف، وهو خلاف التأكيد، لإسقاط العتق، ومثله كذلك لا يجوز قياس الضمان المبنيِّ على التأكيد، على الحدِّ المبنيّ على التضعيف لإسقاط الضمان، بل يقاس كل شيء على ما يماثله في القوة والضعف.

(٣) **قال في الشرح**: «مثل معارضتنا علةَ أبي حنيفة في المنِّ والفداء بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤]». **قلت**: ذهب الإمام أبو حنيفة ومن وافقه من أصحابه إلى عدم جواز المنِّ على الأسرى، وعدم جواز مفاداتهم بالمال؛ لأن ذلك مما يقوي منعَتهم ليحاربوا المسلمين، والمقصود قتلهم أو استرقاقهم، وأجابوا عن الآية بأنها منسوخة. **وأجيب** بأن الآية لم يثبت نسخها، والأمر فيها مفوض إلى الإمام يفعل ما فيه المصلحة، وهذا مذهب الجمهور.

(٤) **مثل** معارضة أبي حنيفة قياسَ المختلعة على المبتوتة في أنه لا يلحقها الطلاق بما روي ←

أو إجماع[١]، فيدلُّ ذلك على فسادها؛ لأن هذه الأدلة مقطوعٌ بصحتها، فلا

← عن النبي ﷺ: «المختلعةُ يلحقها الطلاقُ ما دامت في العدة».

قلت: مذهب الجمهور أن المختلعة لا يلحقها الطلاق مطلقًا، قياسًا على المبتوتة، بجامع أنها لا تحل له إلا بنكاح جديد، ومذهب أبي حنيفة أنه يلحقها للحديث السالف، لكنه لا أصل له كما قال ابن الجوزي في التحقيق (١٧١٦) وابن قدامة في المغني (٥٧٥٨).

(١) مثل معارضة الحنفية والجمهور قياسَ المطلقة المبتوتة في مرض الموت، على المطلقة البائن في الصحة، في أنها لا ترث بإجماع الصحابة في زمن عثمان ﷺ، حيث ورَّث تماضر بنت الأصبغ الكلبية مِن عبد الرحمن بن عوف، لما طلقها في مرضه الذي مات منه، فيما أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (١٠٣٠٧) وغيره.

وأجاب الشافعية عن ذلك بالمنع من دعوى الإجماع، بما روي عن علي وعبد الرحمن بن عوف نفسه من مخالفته، وروي بعد ذلك عن عتبة بن عبد الله بن الزبير أنه لا ترث المبتوتة، وهو القول الجديد للشافعي، ويعضده الإجماع على انحصار أسباب الميراث في النسب والنكاح والولاء.

قلت: هذه المسألة تسمى طلاق الفارِّ، تشبيهًا للمطلِّق الباتِّ في مرض الموت بمن يفرُّ مِن توريث امرأته، وهي من المسائل التي تبين مدى أخذ الفقهاء واعتدادهم بالبواعث والمقاصد الباطنة، فذهب الجمهور إلى توريثها منه معاملةً له بنقيض قصده، اعتدادًا بما قرروه من الباعث له على ذلك، وقياسًا على حرمان القاتل من الميراث، لاستعجاله الأمر قبل أوانه، لكنهم اختلفوا في مدى الأخذ بذلك، وتدرَّجوا فيه على أقوال:

فذهب الحنفية إلى أنها ترثه ما دامت في العدة، فإذا مات بعد انقضائها سقط ميراثها، وهو القول القديم للشافعي ورواية عن أحمد.

وذهب أحمد في المشهور عنه إلى أنها ترثه في العدة وبعدها ما لم تتزوج.

وذهب مالك إلى أنها ترثه مطلقًا، تزوجت أم لم تتزوج. ←

يثبت القياسُ معها.



الوجيز في شرح اللمع

» ومذهب الشافعي في عدم توريثها مبني على الأخذ بالظاهر المجمع عليه من أسباب الميراث، وعدم اقتحام الأسرار والبواطن بغير دليل، فقد يطلق المريض لغير هذا القصد الذي ذكروه، وقد يصح من مرضه المخوف، وقد يطلق الصحيح لهذا الغرض أيضًا مع التصريح بغرضه، ثم لا ينفذ عليه هذا الحكم، وإذا كان طلاقه لأجل الفرار من الميراث حقيقة فإنه يحاسب على قصده الإضرار ديانة عند الله، ولا ينبغي أن يتعدى ذلك إلى الأحكام الظاهرة المقررة، وما ذكر من القياس على حرمان القاتل من الميراث قياسٌ مع الفارق. والله أعلم.

باب القول في تعارض العلتين

إذا تعارضت علتان لم يخْلُ: **إمَّا** أن تكونا مِن أصل واحد، **أو** مِن أصلين.

فإن كانتا مِن أصلين، وذلك مثل علتنا في إيجاب النية[١] والقياس على التيمم، وعلتهم[٢] في إسقاط النية والقياسِ على إزالة النجاسة[٣]، وجب إسقاط إحداها بما ذكرناه مِن وجوه الإفساد، أو ترجيح إحداهما على الأخرى بما نذكره إن شاء الله.

وإن كانتا مِن أصل واحد **لم يخل**:

إمَّا أنْ تكون إحداهما داخلةً في الأخرىٰ، **أو** تتعدَّىٰ إحداهما إلىٰ ما لا تتعدَّىٰ إليه الأخرىٰ.

فإن كانت إحداهما داخلة في الأخرىٰ **نظرتَ**:

فإنْ أجمعوا علىٰ أنه ليس له إلا علةٌ واحدةٌ، وذلك **مثل** أنْ يعلِّل الشافعي البُرَّ بأنه: مطعوم جنس، ويعلِّل المالكي بأنه: مُقتات جنس، لم يجز القول بالعلتين، بل يُصار إلى الإبطال أو الترجيح[٤].

(١) أي: في الوضوء والغسل.

(٢) أي: الحنفية.

(٣) فتعارضت العلتان، وهما مِن أصلين: التيمم عند الشافعية، وإزالة النجاسة عند الحنفية.

(٤) وعلةُ المالكية التي هي القوت داخلةٌ في علة الشافعية التي هي الطُّعم، لأنها أخصُّ منها، لأنَّ ←

وإنْ لم يجمعوا علىٰ أنَّ له علةً واحدة، مثل: أنْ يعلِّل الشافعي المسلمَ(١) في مسألة ظهار الذمي بأنه: يصحُّ طلاقُه، فصحَّ ظهاره(٢) كالمسلم، ويعلل الحنفيُّ المسلم بأنه: يصحُّ تكفيره(٣)، فقد اختلف أصحابنا فيه على وجهين:

منهم مَن قال: نقول بالعلتين ؛ **لأنهما** لا تتنافيان، بل هما متفقتان علىٰ إثبات حكم واحد(٤).

ومنهم مَن قال: لا نقول بهما، بل يُصار إلى الترجيح.

والأول: **أصح**؛ **لأنه** يجوز أن يكون للحكم علتان وثلاثة، وبعضها يتعدَّىٰ، وبعضها لا يتعدَّى(٥).

↞ كلَّ قوت مطعوم، لكنْ ليس كل مطعوم قوتًا.

(١) وهو الأصل المقيس عليه.

(٢) أي: الذمي، وهو الفرع المقيس على المسلم.

(٣) فالأصل في هذا القياس المختلف فيه هو المسلم، والعلة التي رآها الشافعية فيه مشتركة مع الذمي وهي صحة طلاقه، بخلاف علة الحنفية القاصرة على المسلم، وهي: يصحُّ تكفيره، لأن التكفير لا يتعدَّىٰ ولا يكون إلا من المسلم، بخلاف الطلاق الذي يقع من المسلم وغيره، لكن تعددَ العلة هنا وكونَ إحداهما لا تتعدَّىٰ لا يعني أن بينهما تنافيًا، لأن عدم تعدي إحدى العلتين لا يدل على أن غيرها لا يتعدى، بل قصارىٰ ما في الأمر أنها لا تتعدى بنفسها. أما الخلاف فهو في القياس، كما سيأتي.

(٤) أي: من هذه الجهة، وهي تعدد العلل في الأصل الذي هو المسلِم، لكن الفرع الذي هو الذمي مختلف فيه، لأن ظهاره يصح عند الشافعية الذين عللوا بالعلة المتعدية، خلافًا للحنفية الذين علَّلوا هنا بالعلة القاصرة.

(٥) لأنَّ العللَ أَمارات على الحكم، ويجوز أن يكون للحكم الواحد أكثر مِن أمارة تدلُّ عليه ↞

وإن كانت كلُّ واحدةٍ منهما تتعدَّى إلىٰ فروع لا تتعدَّىٰ إليها الأخرىٰ، مثل:

أنْ يعلِّل الشافعي البُرَّ بأنه مطعوم جنس، ويعلِّله الحنفيُّ بأنه مكيل جنس، فهاتان مختلفتان في فروعهما(١)، فلا يمكن القول بهما فيكون حكمهما حكمَ العلتين مِن أصلين، فإما أن تُفسَد إحداهما، وإمَّا أنْ ترجَّح إحداهما على الأخرى.



← مِن نص أو إجماع، ولا يمنع مِن ذلك عقل، ولا شرع.

(١) لأنَّ إذا كانت العلة هي الطعم يُقاس عليه كل مطعوم وإن لم يكن مكيلًا، كالبَيض، وإن كانت العلة هي الكيل، يقاس عليه كل مكيل وإن لم يكن مطعومًا، كالوقود السائل، والمعادن، والخشب. وغير ذلك.

باب القول في ترجيح إحدى العلتين على الأخرى

واعلم أن الترجيحَ لا يقع بين دليلين موجِبين للعلم، ولا بين علتين موجبتين للعلم؛ **لأنَّ** العلم لا يتزايد[١] وإن كان بعضه أقوىٰ مِن بعض[٢].

وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل موجب للعلم أو علة موجبة للعلم وبين دليل أو علة موجبة للظن، لما ذكرناه، **ولأن** المقتضيَ للظن لا يبلغ رتبة الموجِب للعلم، ولو رجح بما رجح لكان الموجِبُ للعلم مقدَّمًا عليه، فلا معنىٰ للترجيح[٣].

فصل [في وجوه الترجيح]

ومتىٰ تعارضت علتان واحتِيج فيهما إلى الترجيح رُجِّح إحداهما على الأخرىٰ بوجهٍ مِن وجوه الترجيح وذلك من وجوه:

أحدها: أن تكون إحداهما مُنتزَعةً مِنْ أصلٍ مقطوع به والأخرىٰ مِن أصلٍ غيرِ

(١) لأنَّ العلم معرفة المعلوم علىٰ ما هو به، وكل مَن عرف معلومًا كذلك لا يتصور في حقه زيادة في المعلوم ولا نقصان، فالترجيح بينهما لا يجوز لهذا المعنى.

(٢) العبارة الأخيرة ليست في الشرح، وفيها إشكال لأنه قال فيه: فلا يجوز أن تكون إحدى العلتين أقوى من الأخرى.

(٣) والاشتغال به لا فائدة منه، بل هو تحصيل حاصل.

مقطوع به، فالمنتزعةُ من المقطوع به أولى؛ **لأن أصلَها أقوىٰ**(١).

والثاني: أن يكون أصلُ إحداهما مع الإجماع عليه قد عُرف دليلُه(٢) على التفصيل، فيكون أقوىٰ مما أجمعوا عليه ولم يُعرف دليله على التفصيل(٣).

لأنَّ ما عُرف دليله يمكن النظر في معناه وترجيحُه على غيره.

والثالث: أن يكون أصلُ إحداهما قد عُرف بنطقٍ(٤)، وأصل الأخرىٰ بمفهوم أو استنباط، فما عرف بالنُّطق أقوىٰ، فالمنتزَع منه أقوىٰ(٥).

(١) **ومثالها:** قياس الشافعية لعانَ الأخرس على يمينه، ويمينُه ثابت بأصل مقطوع به وهو الإجماع، أمَّا الحنفية فقاسوا لعانَه علىٰ شهادته، وهي مختلف في قبولها. فعلة الشافعية أولى مِن علة الحنفية.

(٢) وهو المسمى بمستند الإجماع، وقد يكون معلومًا وقد يكون خفيًّا كما تقدم.

(٣) أي: عرف مستند الإجماع في الأولى، ولم يعرف في الثانية، ولم أقف على مثال للترجيح بذلك، وقد قال الزركشي في البحر: (٦/ ١٨٧) في الكلام على الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة: «وأما الإجماع فيستحيل تعارضهما إن كانا قطعيين، أو أحدهما قطعيًّا، وإن كانا قطعيين [كذا] فهما في محل الترجيح». **قلت:** والظاهر أن كلمة (قطعيين) في النسخة المطبوعة محرفة عن (ظنيين). والله أعلم.

(٤) أي: بالنص الصريح، وليس بالاستنباط.

(٥) **مثالها**، على ما ذكره الباجي في الإحكام: تقديم علة المالكية في وجوب تخميس ما غنمته الطائفة اليسيرة بأن كل غنيمة تُخمَّس ولو لم يأذن بها الإمام، على علة الحنفية مِن أن ما أُخذ مِن غير غلبة ولا إذن الإمام فإنه لا يخمَّس، بأن العلة الأولى مُنتزَعة مِن أصل منصوص عليه، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١]، فقد علق التخميس في الآية بالغنم مطلقًا، أما العلة الثانية فهي مِن أصل غير منصوص عليه، فكانت الأولى أولى.

والرابع: أن يكون أصلُ إحداهما عمومًا لم يُخصَّ، وأصلُ الأخرى عمومٌ[١] دخله التخصيص، فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص أولىٰ[٢].

لأنَّ ما دخله التخصيصُ أضعف؛ **لأنَّ** مِن الناس مَن قال: قد صار مجازًا بدخول التخصيص فيه[٣].

والخامس: أن يكون أصلُ إحداهما قد نُصَّ على القياس عليه، وأصل الأخرى لم يُنصَّ على القياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه أقوىٰ[٤].

والسادس: أنْ يكون أصلُ إحداهما مِن جنس الفرع[٥]، فقياسُه عليه أولىٰ مِن

(١) كذا في الأصل على الخبر.

(٢) **ومثاله**: ما ذكره الباجي من تقديم علة المالكية لجواز التيمم بالجصِّ والنُّوَرة لأنهما مِن صعيد الأرض، على علة الشافعية بعدم جواز التيمم بهما لأنهما ليسا بتراب، لأن علة المالكية لا تعود على أصلها وهو الصعيد الطيب في الآية بالتخصيص، بخلاف علة الشافعية.

قلت: لكن هذا التمثيل لا يستقيم، لأنه مبني على التسليم بعموم دلالة الآية في الصعيد، وهو ما يخالف فيه الشافعي، لأنه يفسر الصعيدَ بالتراب الطاهر، وليس بكل ما على وجه الأرض.

(٣) وهو مذهب عيسى بن أبان، وقد تقدم.

(٤) **ومثاله**: قياس الشافعية الحجَّ على الدَّين في قولهم: إنه لا يسقط بالموت، وهو أولى مِن قياس الحنفية الحجَّ على الصوم والصلاة، لأن قياس الحج على الدَّين ورد النصُّ عليه في حديث الرجل الذي سأل رسولَ الله ﷺ فقال: «إنَّ أبي مات ولم يحجَّ، أفأحجُّ عنه؟»، فقال له: «أرأيتَ لو كان علىٰ أبيك دينٌ أكنتَ قاضيه؟ قال: نعم، قال: فدينُ الله أحقُّ بالقضاء». أخرجه النسائي في الكبرى (٣٦١٩) وابن حبان في صحيحه (٣٩٩٢) من حديث ابن عباس.

(٥) أي: المتنازع فيه، وأصل العلة الأخرى مِن جنسٍ آخر.

القياس علىٰ ما ليس مِن جنسه[1].

والسابع: أنْ تكون إحداهُما مردودةً إلىٰ أصل[2]، والأخرىٰ إلىٰ أصول، فما رُدَّت إلى أصولٍ أولىٰ[3].

ومِن أصحابنا مَن قال: هما سواءٌ. والأولُ أظهر؛ **لأن ما كثُرت أصولُه أقوىٰ**[4].

والثامن: أنْ تكون إحدى العلتين صفةً ذاتية، والأخرىٰ صفةً حُكمية، فالحكميةُ أولىٰ[5].

الوجيز في شرح اللمع

(١) **مثاله:** قياس الشافعية ما دون أرْش الجراح الموضِحة عليها في تحمُّل العَقل، وقياس الحنفية ما دون الأرش على سائر المتلَفات في إسقاط التحمل، فقياسُ الشافعية أولىٰ لأنَّ أصلَه وهو الموضِحة، مِن جنس الفرع المختلف فيه، وهو الجراح التي دون الموضحة، أمَّا قياس الحنفية فأصله سائر المتلَفات، وهو ليس مِن جنس الفرع المختلف فيه، وتعرُّف الشيء من جنسه أولىٰ، لأنَّ الجنس أشبه.

(٢) أي: واحد.

(٣) **ومثاله:** ترجيح علة الجمهور في الوضوء بأنه عبادة، فافتقر إلى النية كسائر العبادات، من الصلاة، والصيام، والتيمم، وغيرها من الأصول، على علة الحنفية بأنه طهارة بالماء فلم تفتقر إلى نية، كغسل النجاسة، وهو أصل واحد.

(٤) لأن ما كثرت أصولها كثرت شواهدُ صحتها، والأخرى قلَّت شواهد صحتها، كما لو تعارضتا وعاضد إحداهما ظاهر ولم يعاضد الأخرى مثله، فإن ما عاضدها ظاهر أولى.

(٥) **مثاله:** قياس الشافعية المنيَّ على الطين في طهارته، بجامع أنه مُبتدأ خلق البشر، وقياسُ الحنفية المنيَّ على الحيض في نجاسته، بجامع أنه مائعٌ يوجب الغسل. فعلة الشافعية ذاتية، وعلة الحنفية حُكمية.

ومِن أصحابنا مَن قال: الذاتيةُ أولىٰ؛ **لأنها أقوىٰ**(١).

والأول **أصح**؛ **لأن** الحكم بالحكم أشبه، فهو بالدلالة عليه أولىٰ(٢).

والتاسع: أن تكون إحداهما منصوصًا عليها والأخرىٰ غير منصوص عليها(٣)، فالعلة المنصوصُ عليها أولى ؛ **لأن** النصَّ أقوىٰ مِن الاستنباط.

والعاشر: أن تكون إحداهما إثباتًا والأخرى نفيًا، فالإثباتُ **أولى**؛ **لأنَّ** النفي مختلَفٌ في كونه علة(٤).

أو تكون إحداهما صفةً والأخرى اسمًا، فالصفةُ **أولىٰ**؛ **لأن** مِن الناس مَن قال:

(١) مِن حيث إنها لا يفتقر ثبوتها إلى مثبت كما تفتقر الحكمية.

(٢) ولأن المطلوب الأحكام الشرعية، بخلاف العقليات التي يطلب فيها الصفات الحسية. **والملاحظ هنا**: أنَّ الشيخ ينصر مذهب الحنفية في هذا المثال مِن هذا الوجه، وهذا يدل علىٰ إنصافه، لكن المسألة لها تعلقٌ بدليل مِن السنة، وهو ما أخرجه مسلم (٢٨٨) من حديث عائشة أنها كانت تفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ، فيصلي فيه، ولو كان نجسًا لما طهره إلا الغَسل، رطبًا كان أو يابسًا.

(٣) **مثاله**: ترجيح علة الشافعية في منع بيع الرُّطَب بالتمر، لأنهما يتفاضلان في حال الجفاف، التي هي حال الكمال والادِّخار، على علة الحنفية في تجويز ذلك لوجود التماثل في الحال، بكون علة التفاضل منصوصًا عليها في الحديث لما سُئل النبي ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقُص الرطبُ إذا يبِس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن». وقد تقدم تخريجه: (ص٤٣٠).

(٤) **مثاله**: ترجيحُ علة الشافعية في تحريم الربا في الفواكه بأنها مطعوم جنس، قياسًا على البرِّ، علىٰ علة الحنفية في إباحته، لأنَّ الفواكه ليست بمكيل ولا موزون. وعلة الشافعية هنا إثبات، وعلة الحنفية نفي.

الاسمُ لا يجوز أن يكون علة[١].

والحادي عشر: أنْ تكون إحداهما أقلَّ أوصافًا والأخرىٰ أكثرَ أوصافًا[٢].

فمِن أصحابنا مَن قال: القليلة الأوصاف أولىٰ، لأنها أسلم[٣].

ومنهم مَن قال: ما كثرت أوصافُه **أولىٰ**؛ **لأنها** أكثر مشابهةً للأصل.

والثاني عشر: أنْ تكون إحداهما أكثرَ فروعًا مِن الأخرى[٤]:

فمِن أصحابنا مَن قال: ما كثرت فروعُه **أولىٰ**؛ **لأنها** أكثرُ فائدة[٥].

ومنهم مَن قال: هما سواء[٦].

الوجيز في شرح اللمع

(١) **مثاله**: تعليلُ الحنفية تحريمَ الخمر بكونها تُسمَّىٰ خمرًا، وتعليل الشافعية بأنها شرابٌ فيه شدَّة مطربة، وهي الإسكار، فعلة الحنفية الاسم، وعلة الشافعية الوصف، والثانية أولىٰ للاتفاق على التعليل بالوصف دون الاسم. وقد عدَّه الشيخ في الشرح بندًا مستقلًّا.

(٢) **مثاله**: ترجيح علة الشافعية في المائع الذي لا يرفع الحدثَ بأنه: لا يزيل النَّجَس، علىٰ علة الحنفية بأنه: مائعٌ، طاهرٌ، مزيلٌ للعين، فعلةُ الشافعية أقلُّ أوصافًا مِن علة الحنفية، لكنَّ الشيخ لم يرجح في المسألة شيئًا.

(٣) أي: أسلمُ مِن الفساد والمعارضة والنقض، فأشبهت العللَ العقلية الموجبة.

(٤) **مثاله**: ترجيحُ علة الشافعية في ربا الفضل أنه: مطعوم جنس، علىٰ علة المالكية أنه: مُقتات جنس، فعلة الشافعية أكثر فروعًا، لأنها أعم مِن علة المالكية كما تقدم.

(٥) لكثرة الفروع المبنية عليها، ولأنَّ الفروع تجري مَجرى شهادة الأصول للعلة بالصحة. **قلت**: وفي هذا نظر، لأن الفروع نتيجة القياس، والترجيح إنما يكون باعتبار قوة العلة الجامعة بين الأصل والفرع، لا باعتبار نتائج القياس.

(٦) وهو مذهب الحنفية، ولعله الراجح. والله أعلم.

والثالث عشر: أن تكون إحداهما متعدِّية والأخرى واقفة، فالمتعدية **أولى؛ لأنها** مجمَعٌ علىٰ صحتها والواقفةُ مختلَفٌ في صحتها(١).

والرابع عشر: أن تكون إحداهما تطَّرد وتنعكس، والأخرىٰ تطَّرد ولا تنعكس، فالتي تطرد وتنعكس **أولى**(٢).

لأن العكسَ دليلٌ على الصحة بلا خلاف، والطرد ليس بدليل على قول الأكثر(٣).

والخامس عشر: أنْ تكون إحداهما تقتضي احتياطًا في فرضٍ، والأخرىٰ لا تقتضي الاحتياط، فالتي تقتضي الاحتياطَ **أولى**(٤)؛.........................←

(١) **مثَّل له الشيخ** في الشرح بترجيح علة الشافعية في تحريم الخمر بأنها: شرابٌ فيه شدَّة مطربة علىٰ علة الحنفية بأنها: تُسمَّىٰ خمرًا، بكون الأولىٰ متعديةً، والثانيةِ واقفةً.
قلت: وعلىٰ هذا الذي رجَّحه الشيخُ هنا يلزم ترجيح علة الحنفية علىٰ علة الشافعية في ربا الفضل في الذهب والفضة، فالشافعية علَّلوا بكونهما ثمنًا، والحنفية عللوا بالكيل والوزن. وقد اتفق الفريقان علىٰ وجود العلة الواقفة، واختلفوا في تحديدها، مع التذكير بكلام سالف للشيخ في العلة الواقفة واحتمال حدوث فروع تتعلق بها لا ينبئ عنها النص.

(٢) **مثاله**: ترجيح علة الشافعية فيمَن يجوز أنْ يزوِّج الصغيرةَ غير الأب والجد، بأنه: مَن مَلكَ التصرفَ في المال بنفسه، علىٰ علة الحنفية بأنه: عصبةٌ له قولٌ صحيحٌ، لأنَّ علة الشافعية تطَّرد وتنعكس، لأن كلَّ مَن ملك التصرف في المال بنفسه ملك التزويج كالأب والجد، ومَن لا يملك التصرفَ في المال بنفسه لا يملك التزويج، أمَّا علة الحنفية فهي لا تنعكس، لأن الحاكم ليس بعصبة، وهو يملك التزويج.

(٣) كما تقدم خلافًا لأبي بكر الصيرفي.

(٤) **ومثاله**: ترجيح علة الجمهور في قياس الوضوء على التيمم وسائر العبادات لاشتراط النية فيه، على علة الحنفيه في قياسه على إزالة النجاسة وعدم اشتراط النية.

لأنهـا أسـلمُ في الموجَب(١).

والسادس عشر: أن تكون إحداهما تقتضي الحظرَ، والأخرىٰ الإباحة(٢):

فمِن أصحابنا مَن قال: هما سواء(٣).

ومنهم مَن قال: التي تقتضي الحظرَ أولىٰ(٤)**؛ لأنها أحوط**(٥).

والسابع عشر: أن تكون إحداهما تقتضي النَّقل مِن الأصل إلى شرعٍ، والأخرىٰ تقتضي البقاءَ على الأصل، فالناقلة أولىٰ(٦).

ومِن أصحابنا مَن قـال: الْمُبقِيـة أولىٰ، والأولُ أصـح؛ لأن الناقلـةَ تفيـد حكمًـا شرعيًّا.

والثامن عشر: أنْ تكون إحداهما توجب حدًّا والأخرى تُسقِطه(٧)**، أو إحداهما**

(١) لأنَّ الاحتياطَ مطلوبٌ ومحمود في باب العبادات. والموجَب هنا بفتح الجيم، وهو: ما يجب بالعلة، وهو الحكم.

(٢) **مثاله:** ترجيح علة الشافعية في تحريم شعر الميتة، على علة الحنفية في إباحته.

(٣) وعليه فلا بد مِن مرجِّح خارج عن هذا المعنى.

(٤) وهو مذهب أبي الحسن الكرخي مِن الحنفية.

(٥) لأنَّ في الإقدام على المحظور إثمًا، وليس في ترك المباح إثم، وإذا اجتمع الحظر مع الإباحة غُلِّب جانب الحظر، كالأختِ إذا اختلطت بالأجنبية، والجاريةِ المشتركة بين اثنين، لا يحل لواحد منهما وطؤها.

(٦) لأن فيها تأسيسًا للشرع، والمبقية موافقة للبراءة الأصلية.

(٧) **مثاله:** علة الشافعية في إيجاب الحدِّ علىٰ مَن فعل فِعلَ قوم لوط، وعلة الحنفية في إسقاطه.

توجب العتقَ والأخرىٰ تسقطه(١):

فمِن الناس من قال: إن ذلك يُرجَّح به؛ **لأنَّ** الحدَّ مبنيٌّ على الدَّرْء، والعتقَ على الإيقاع والتكميل.

ومنهم مَن قال: إنه لا يرجَّح به؛ **لأنَّ** إيجابَ الحد وإسقاطَه، والعتقَ والرقَّ في حكم الشرع سواءٌ(٢).

والتاسع عشر: أن تكون إحداهما يوافقها عمومٌ، والأخرىٰ لا يوافقها، فما يوافقها العمومُ **أولىٰ**(٣).

ومن الناس مَن قال: التي توجِب التخصيصَ **أولى**، والأولُ **أصح**؛ **لأن** العموم دليلٌ بنفسه، فإذا انضم إلى القياس قوَّاه.

الوَجيز في شَرح اللُّمَع

(١) عدَّ الشيخ في الشرح هذا النوع ببند مستقل.

(٢) وأمَّا قوله ﷺ فيما أخرجه الترمذي (١٣٤٤): «ادرؤوا الحدودَ بالشبهات ما استطعتم»، فهو وارد في استيفاء الحدود وإيقاعها مِن قبل الإمام قضاءً، وليس في ثبوت مشروعية الحد شرعًا، **قال الشيخ**: «الذي يوضح هذا أنَّ الشاهد الواحد إذا شهد بالحدِّ لم يُستوفَ بشهادته، والراوي الواحد إذا روىٰ خبرًا عن صاحب الشرع في الحدِّ قبل بخبره، وثبت شرعًا، فافترقا وبان بأنه لا مزية لأحدهما على الآخر».

وكذلك العتق له قوة في الوقوع العملي، فأمَّا إثباته شرعًا فلا مزيةَ له على الرق، والكلام ههنا في إثبات الشرائع، وليس في الحكم على الأفراد في القضاء والفتوى.

(٣) **مثاله**: ترجيح علة الشافعية في إيجاب القطع في سرقة ما يُسرع إليه الفساد كالمطعومات، علىٰ علة الحنفية في إسقاطه، لأنَّ علة الشافعية يوافقها عموم القرآن والخبر.

والعشرون: أنْ يكون مع إحداهما قولُ صحابي، فهو أولى[١]؛ لأنَّ قولَ الصحابي حجةٌ في قول بعض العلماء، فإذا انضمَّ إلى القياس قوَّاه[٢].



(١) أي: القياس الموافق لقول الصحابي، وقد سبق الكلام في ذلك.

(٢) لكن قول الصحابي لوكان حجة بذاته لقدم على القياس إذا خالفه، كما سلف البحث فيه، والظاهر أن الترجيح بقول الصحابي لاحتمال كونه إجماعًا حيث لا يعرف له مخالف، أو كونه لا مدخل للاجتهاد فيه فيكون في حكم المرفوع، فيشهد للقياس، كما أن القياس يشهد له إذا اختلفت أقوال الصحابة فيرجحه على غيره، على أن الحنفية خالفوا في ذلك، فذهبوا إلى أن قول الصحابي حجة إذا خالف القياس.

باب القول في الاستحسان

والاستحسان[(١)] المحكيُّ عن أبي حنيفة: هو **الحكمُ بما يستحسنُه مِن غير دليل**[(٢)].

واختلف المتأخرون مِن أصحابه في معناه:

فقال بعضهم: هو **تخصيصُ العلة بمعنىً يوجِب التخصيص**.

وقال بعضهم: **تخصيصُ بعض الجملة من الجملة بدليل يخصُّها**[(٣)].

وقال بعضهم هو: **القولُ بأقوى الدليلين**[(٤)]، وقد يكون هذا الدليلُ إجماعًا، وقد

(١) الاستحسان لغة: عدُّ الشيء حسنًا، والخلاف قائم في معناه الاصطلاحي وكونه حجةً في الشرع يترك بها القياس، لأنه كان يطلق في مقابلته، فيقال: القياس في المسألة كذا، والاستحسان كذا.

(٢) أي: دليل ظاهر. وإلا فلا يتصور في إمام متَّبع كتَبَ الله له القبول القولُ في دين الله ﷺ بالهوى، ونظرًا لهذا المعنى عرفه بعضهم بأنه: **دليل ينقدح في نفس المجتهد، تقصر عنه عبارته**. وهي عبارة أوفق مِن الأولى. ونقل الشيخ في الشرح عن الشافعي وبشر المريسي حكايةَ ذلك عن أبي حنيفة وتفسيره بما تقدم.

ونقل القولُ بالاستحسان أيضًا عن مالك، وأحمد، ولكل منهم فيه اصطلاح.

(٣) وقال الكرخي من الحنفية في هذا المعنى: **هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لدليل يخصُّها**.

(٤) وهذا هو الاستحسان المنقول عن مالك وفقهاء مذهبه، على ما حكاه ابن خويز منداد، ونقله الباجي عنه، وهو باب الترجيح بين الأدلة. **قلت**: وعليه يُحمل ما رواه ابن القاسم عن مالك: «**الاستحسانُ تسعةُ أعشار العلم**»، ولا نزاع للإمام الشافعي في هذا المعنى، كما سيأتي.

يكون نصًّا، وقد يكون قياسًا، وقد يكون استدلالًا:

فالنصُّ مثل قولهم: إنَّ القياس أنْ لا يثبت الخيار في البيع ؛ **لأنه** غرر، ولكن استحسنَّاه للخبر.

والإجماع مثل قولهم: إنَّ القياس أنْ لا يجوز دخول الحمَّام إلا بأجرة معلومة؛ **لأنه** انتفاع بمكان، ولا الجلوس فيه إلا قدرًا معلومًا، ولكن استحسنَّاه للإجماع(١).

والقياس مثل قولهم فيمَن حلف أنه لا يصلي: إنَّ القياس أنه يحنث بالدخول في الصلاة؛ **لأنه** يُسمَّىٰ مُصليًا، ولكن استحسنَّا أنه لا يحنث إلا أنْ يأتي بأكثر الركعة؛ **لأن** ما دون أكثر الركعة لا يُعتدُّ به فهو بمنزلة ما لو لم يكبِّر.

والاستدلال مثل قولهم: إنَّ القياس أنَّ مَن قال: إنْ فعلتُ كذا فأنا يهوديٌّ أو نصراني أنه لا يكون حالفًا؛ **لأنه** لم يحلف بالله تعالىٰ، ولكنْ استحسنَّا أنه يكون حالفًا بضربٍ مِن الاستدلال وهو: أنَّ الهاتكَ للحرمة بهذا القول بمنزلة الهاتك لحرمة قوله: والله، وهذا أيضًا قياسٌ، إلا أنهم يزعمون أنَّ هذا استدلال، ويفرقون بين القياس والاستدلال(٢).

فإن كان الاستحسانُ هو الحكمَ بما يهجس في نفسه ويستحسنُه مِن غير دليل فهذا ظاهرُ الفساد؛ **لأن** ذلك حكم بالهوىٰ واتباعٌ للشهوة، والأحكام مأخوذةٌ مِن أدلة

(١) لأنه إنْ كان إجارة فيجب أن تكون المدة معلومةً، وإن كان بيع الماء فيجب أن يكون قدر الماء معلومًا، والثمن معلومًا، ولكنه ترك لإجماع المسلمين.

(٢) وقد تقدم بيانُ تساويهما، والرد عليهم.

الشرع، لا مما يقع في النفس[١].

وإن كان الاستحسانُ ما يقوله أصحابه مِن أنه تخصيصُ العلة فقد مضى القولُ في ذلك، ودللنا علىٰ فساده[٢].

وإن كان تخصيصَ بعض الجملة مِن الجملة بدليل يخصُّها، أو الحكمَ بأقوى الدليلين فهذا مما لا ينكره أحد[٣]، **فيسقط الخلاف في المسألة**، ويحصل الخلافُ في أعيان الأدلة التي يزعمون أنها أدلة خَصّوا بها الجملة، أو دليلٌ أقوىٰ من دليل[٤].

(١) حتى ولو كان وصف الدليل كما قالوا: **ينقدح في نفس المجتهد، تقصر عنه عبارته**. لأنَّ الشريعة مبنية على الظاهر، وهذا الذي قام في نفس المجتهد ولا يستطيع الإعراب عنه كلا دليل، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. والله أعلم.
قلت: ووجود هذا التعريف عند متقدمي الحنفية دليلٌ على وجود معنى الاستحسان الذي حكاه الشيخ، وهو الذي عارضه الشافعي وأقام عليه النكير في عصره، وليس الاستحسان الذي عرَّفه المتأخرون فيما بعد، حتى درستْ معالم الاستحسان الأول. وذهب أكثر المتأخرين إلىٰ أنَّ الخلاف لفظي، وأنه لا يتحقق استحسانٌ مختلَف فيه، وهذا عجيب، وفيه إغفال لتحقيق المسألة، وبعد عن تصورها.

(٢) لأنَّ العلةَ إذا خُصصت بطل كونها علة، لتخلفها وعدم اطرادها في المعلولات، وقد تقدم.

(٣) أي: مِن حيثُ حقيقتُه في الجملة، وإنْ اختلفت التسميةُ بالاصطلاح.

(٤) وعرفه بعضهم بقوله: **هو ترك القياس إلى ما هو أوفق عند الناس**. وهذا التعريف مبنيٌّ على اعتماد المصلحة.

قال الشيخ: «فإن قيل: عندنا الاستحسان الذي ذهب إليه أبو حنيفة غير هذا، وإنما هو ترك أضعف الدليلين لأقواهما، وترك القياسِ لدليلٍ أقوىٰ منه، **قلنا**: المرويُّ عن أبي حنيفة ما ذكرناه، فلا يقبل قولكم بخلافه، لأنا نكلم مَن يقول بقول أبي حنيفة لا مَن يختار لنفسه←

↞ مقالةً ينصرها، ثم نقول: الدليلُ علىٰ أنَّ المذهب ما حُكي عن أبي حنيفة أنَّ ههنا مسائل على مذهبكم ليس فيها إلا مجرد الاستحسان مِن غير دليل، وهو ما ذكرنا مِن شهود الزنا، فإنكم تركتم القياسَ مِن غير دليل، لأنَّ القياسَ يقتضي أنْ لا حدَّ لأنه شهادة ملفقة، وفي الزنا يعتبر اجتماع شهود على رتبة واحدة».

قلت: وقد بين الشيخ مسألة الزنا قبل ذلك، فقال: «إذا شهد أربعة على رجل بالزنا في بيت، كلُّ واحد منهم في زاويةٍ مِن زوايا البيت، قال أبو حنيفة: تُقبل شهادتهم، ويجب عليه الحدُّ استحسانًا، فإذا قلنا: لم؟ قال: لأنه يجوز أن يكون في وسط البيت وظنَّ كلُّ واحد منهم أنه إلىٰ تلك الزاوية التي شهد بها أقرب، أو كان الزاني قد جرَّها مِن زاوية إلىٰ زاوية»، وهذه المسألة مذكورة في كتاب الأصل لمحمد بن الحسن: (٧/ ١٧٧) وفيها: «فقال اثنان: في أدناه، وقال الآخران: في أقصاه، قال: أمَّا هذا فإني أستحسن أنْ أجيزه وأحدَّه»، وذكرها السرخسي في المبسوط: (٥/ ٦١) مع مزيد شرح، مبيِّنًا أن الشهود اتفقوا على إثبات الزنا، واختلفوا فيما لا يؤثر الاختلاف فيه.

قال: «وهكذا قال فيمَن شهد عليه شاهدان بالسرقة، أحدهما بكبش أبيض، والآخر بكبش أسود، قال: تقبل شهادتهما ويُقطع بها، لأنه يجوز أن يكون كلُّ واحدٍ منهما رآه في جانب، وكان أبيض أو أسود مِن أحد الجانبين، فظنَّ أنَّ جميعه أسود أو أبيض».

قلت: وهذه المسائل تعرف باستقراء كتب متقدمي الحنفية، كالكتب الستة لمحمد بن الحسن الشيباني وشرحها للسرخسي، وينبغي على من يريد الوقوف على الاستحسان الذي أنكره الشافعي جمعها والنظر فيها.

والخلاصة: أنَّ الاستحسان المختلف فيه بين الشافعي والحنفية هو: ترك القياس لوجهٍ خفيٍّ يراه المجتهد من المصلحة، أو العرف، أو الذرائع ونحوها مِن الأدلة المتنازع فيها، وليس الاستحسان بالكتاب والسنة والإجماع أو تقديم قياس خفيٍّ على قياس جليٍّ كما ذكر ↞

باب القول في الأشياء قبل الشرع وبيان استصحاب الحال والقول بأقل ما قيل وإيجاب الدليل على النافي

[الأشياء قبل الشرع]

واختلف أصحابُنا في الأعيان المنتَفَع بها قبل ورود الشرع(١):

فمنهم مَن قال: إنها على الوقف، لا يُقضىٰ فيها بحظرٍ ولا إباحة، وهو قول أبي علي الطبري(٢)، وهو مذهب الأشعرية.

الوجيز في شرح اللمع

← المتأخرون، وقول بعضهم: إنه لا يتحقق استحسانٌ متنازع فيه، وأنَّ الخلاف فيه لفظي، بعيد عن فقه المسألة وتصورها.

أمَّا قول الشافعي في بعض المسائل: أستحسنُ كذا، وأحبُّ كذا، كقوله: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهمًا، ونحوه فهو جارٍ على الاصطلاح اللغوي، ومعناه الاستحباب والأَولى، وليس استثناءً من قياس، ولا عدولًا بالمسألة عن نظائرها، فليس من الاستحسان الذي أنكره في شيء، وأما أخذه هو وغيره من الفقهاء بالمصلحة في بعض المواضع، فذلك بشرط كونها عامَّة، كليَّة، قطعيَّة، كما ذكر الإمام الغزالي في المستصفى.

(١) وهي المسألة التي تعرف بالأصل في الأشياء. **ومثاله**: حكم شرب الخمر قبل ورود تحريمها.

(٢) وأبي بكر الصيرفي.

ومِن أصحابنا مَن قال: هو[١] على الإباحة، وهو قول أبي العباس، وأبي إسحاق[٢]، فإذا رأىٰ شيئًا[٣] جاز له تملُّكه وتناولُه[٤]، وهو قول المعتزلة البصريين.

ومنهم مَن قال: هي على الحظر، فلا يحلُّ له الانتفاعُ بها، ولا التصرُّف فيها، وهو قول أبي علي بن أبي هريرة، وهو قول المعتزلة البغداديين.

والأول هو **الصحيح؛ لأنه** لو كان العقلُ يوجب في هذه الأعيان حكمًا مِن حظر أو إباحة لما ورد الشرع فيها بخلاف ذلك، ولَمَّا جاز ورود الشرع بالإباحة مرةً وبالحظر أخرىٰ دلَّ علىٰ أنَّ العقل لا يوجب في ذلك حظرًا ولا إباحة[٥].

فصل [في الاستصحاب]

وأمَّا استصحابُ الحال[٦] **فضربان:** استصحابُ حال العقل، واستصحاب

(١) أي: الشيء قبل ورود الشرع بحكمه.

(٢) أي: المروَزي، وقول القاضي أبي حامد الإسفراييني أيضًا.

(٣) لم يرد في حكمه شيء.

(٤) على البراءة الأصلية، وهو المقصود بالإباحة هنا، وليس الإباحة الثابتة بخطاب مِن الشرع، لأنَّ المسألة قبل وروده، وعليه فلا يقال: إنَّ آية تحريم الخمر نسخت الإباحة، لأن النسخَ رفع حكم الخطاب المتقدم بحكم خطاب متأخر، والبراءة الأصلية ليست خطابًا، ورفعها لا يعد نسخًا، كما تقدم في مبحث النسخ.

(٥) ولأن المباح ما أذن فيه الشرع، والمحظور ما حرمه الشرع، فإذا لم يوجد حظر ولا إباحة فليس إلا التوقف، قالوا: ومما يدل لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]. **قلت:** في الاستشهاد بهذه الآية لهذا القول نظر.

(٦) الاستصحاب لغة: طلب المصاحبة، وقيل في تعريفه اصطلاحًا: ثبوت أمر في الزمن الثاني←

حـال الإجمـاع.

فأمَّا استصحابُ حال العقل فهو: الرجوعُ إلىٰ براءة الذمة في الأصل، وذلك طريق يَفزَع المجتهد إليه عند عدم أدلة الشرع، ولا ينتقل عنها[١] إلا بدليل شرعي ينقله عنه، فإنْ وجد دليلًا مِن أدلة الشرع انتقل عنه، سواءٌ كان ذلك الدليل نطقًا، أو مفهومًا، نصًّا أو ظاهرًا[٢]؛ **لأن** هذه الحال إنما استصْحَبها لعدم دليل شرعي، فأيُّ دليل ظهر مِن جهة الشرع حرُم عليه استصحاب الحال بعده.

فصل [في استصحاب حال الإجماع]

والضـرب الثـاني: استـصحاب **حـال الإجمـاع**، وذلـك **مثـل** أن يقـول الشـافعي في المتيمِّـم إذا رأى المـاءَ في أثنـاء صلاتـه: إنـه يمضـي فيهـا؛ **لأنهم** أجمعوا قبـل رؤية المـاء علىٰ انعقـاد صلاتـه فيجب أن تُستصحَب هذه الحال بعـد رؤية الماء، حتى يقوم دليلٌ ينقـل عنـه[٣]، فهـذا **اختلف** أصحابنا فيه:

↞ لثبوته في الزمن الأول.

(١) أي: البراءة الأصلية.

(٢) **ومثاله**: قول الشافعي في الوتر: إنه ليس بواجب، لأنَّ الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة، وطريق اشتغالها الشرع، وقد طلبت في أصول الشريعة فلم يوجد ما يدل على اشتغال الذمة بالوتر.

(٣) أي: الإجماع. وفي هذا يقول فقهاء الشافعية: إن الشروع في الصلاة على الصحة يُستصحب إلىٰ آخرها فلا يؤثر فيه رؤية الماء أثناءها، أمَّا إذا كانت الصلاة مما تجب إعادتُها، كالصلاة بالتيمم في الحضر فينتقضُ التيمم بمجرد رؤية الماء. وذهب الحنفية إلى نقض التيمم برؤية الماء مُطلقًا، وعليه القاعدة المشهورة: إذا حضر الماء بطَل التيمم.

فمنهم مَن قال: إنَّ ذلك دليل، وهو قول أبي بكر الصيرفي مِن أصحابنا[١].

ومنهم مَن قال: إن ذلك ليس بدليل، وهو **الصحيح**؛ **لأن** الدليلَ هو الإجماع، والإجماعُ إنما حصل قبل رؤية الماء، فإذا رأىٰ الماءَ فقد زال الإجماع، فلا يجوز أن يُستصحب حكمُ الإجماع في موضع الخلاف مِن غير علة تجمع بينهما[٢].

فصل [في القول بأقل ما قيل]

فأمَّا القولُ بأقل ما قيل فهو: أنْ يختلف الناسُ في حادثة على قولين أو ثلاثة، فقضىٰ بعضهم فيها بقدر وقضىٰ بعضهم فيها بأقل مِن ذلك القدر، وذلك مثلُ اختلافهم في دية اليهودي والنصراني: **فمنهم** مَن قال: تجب فيه دية مسلم[٣].

(١) واختيار المزني، وأبي ثور، وهو مذهب داود الظاهري.

(٢) فصار كما لو سئل عن مسألة واستدل بإجماع دلَّ علىٰ مسألة أخرى. واختيار الشيرازي في هذه المسألة تبعًا لشيخه أبي الطيب الطبري ما يوافق مذهب الحنفية، مخالفين فيها لإمامهما الشافعي، مما يدل على الإنصاف وعدم التعصب، رحمها الله تعالى.

والخلاصة: أنَّ الشافعية ومن وافقهم يحتجون بالاستصحاب في الدفع والإثبات، بخلاف الحنفية الذين يرونه حجة للدفع لا للإثبات.

ومثال ذلك: مسألة المفقود الذي لا تعرف حياته، فاستصحاب حال حياته الثابت في الزمن الماضي يمنع مِن الحكمِ بوفاته وقسمةِ تركته اتفاقًا بين الفريقين، حتى يموتَ أهلُ عصره غالبًا، وبناء على استصحاب حياته يثبت له الميراث عند الشافعية إذا مات مورِّثه، بخلاف الحنفية الذين لا يثبتونه بالاستصحاب.

(٣) وهو قول الحنفية، ويروى عن ابن مسعود، أخذًا من عموم الآية.

ومنهم مَن قال: تجب فيه نصف دية مسلم(١).

ومنهم مَن قال: تجب فيه ثلث دية مسلم(٢).

فهذا الاستدلال به من وجهين:

أحدهما: مِن جهة استصحاب الحال في براءة الذمة، وهو أن يقول: إن الأصل براءة الذمة إلا فيما دلَّ الدليل عليه مِن جهة الشرع، وقد دلَّ الدليل على اشتغال ذمته بثلث الدية، وهو الإجماع(٣)، وما زاد عليه باقٍ على براءة الذمة، فلا يجوز إيجابه إلا بدليل، فهذا استدلال **صحيح**؛ **لأنه** استصحاب حال العقل في براءة الذمة.

والثاني أن يقول: هذا القول مُتَيقَّنٌ، وما زاد مشكوك فيه، فلا يجوز إيجابُه بالشك، فهذا **لا يصح** ؛ **لأنه كما** لا يجوز إيجاب الزيادة بالشك، فلا يجوز أيضًا إسقاط الزيادة بالشك.

فصل [في النافي والمثبت]

وأمَّا النافي للحكم فهو كالمُثبِت في وجوب الدليل عليه.

ومن أصحابنا مَن قال: النافي لا دليلَ عليه(٤).

(١) وهو قول المالكية، ورواية عن أحمد، وقضاء عمر بن عبد العزيز.

(٢) وهو قول الشافعية، ورواية عن أحمد، ويروى عن عمر وعثمان.

(٣) المراد بالإجماع: الاتفاق على هذا المقدار والاختلاف فيما زاد عليه، وليس ورود إجماع في المسألة لأنها خلافية.

(٤) **ومثاله**: أن يُسأل عن زكاة الخيل فيقول: لا زكاة فيها، فإنْ طولب بالدليل قال: أنا نافٍ فلا ←

ومن الناس مَن قال: إنْ كان ذلك في العقليَّات فعليه دليل، وإن كان في الشرعيَّات لم يكن عليه دليل.

والدليل على ما قلناه هو: أن القطعَ بالنفي لا يُعلم إلا عن دليل، كما أن القطعَ بالإثبات لا يعلم إلا عن دليل، فكما لا يُقبل الإثبات إلا بدليل فكذلك النفي.



← دليلَ عليّ، وإنما الدليلُ على المثبت، وذلك تمسُّكًا بكون الدليل على المثبت كالبينة على المدعي، لكن يقال ههنا: إنَّ المنكر عليه اليمين، وهو يقوم مقام البينة.

باب في بيان ترتيب استعمال الأدلة واستخراجها

واعلمْ أنه إذا نزلت بالعالم نازلةٌ وجب عليه طلبُها في النُّصوص والظواهر[١]: في منطوقها ومفهومِها[٢]، وفي أفعالِ الرسول ﷺ، وإقراره، وفي إجماعِ علماء الأعصار[٣].

فإنْ وجدَ في شيءٍ مِن ذلك ما يدلُّ عليه قضىٰ به.

وإنْ لم يجدْ طلَبه في الأصول[٤] والقياسِ عليها، وبدأ في طلب العلَّة بالنص.

فإنْ وجد التعليلَ منصوصًا عليه عمِل به.

وإنْ لم يجد المنصوصَ عليه يسلَم ضمَّ إليه غيره مِن الأوصاف التي دلَّ الدليل عليها[٥].

(١) ويلزمه بناءً على ذلك معرفتُها حفظًا، أو معرفةُ مظانِّها بحثًا، لئلا يفوته شيءٌ منها يحتاج إليه.

(٢) مع ضبط ألفاظها، والتمييز بينها، والوقوف على درجاتِ الأحاديث مِن حيثُ الصحة والضعف، اجتهادًا أو تقليدًا، ولا يعمل بالظاهر إلا بعد البحث والتفتيش عن الصَّوارف والمخصِّصات، ويتبع ذلك معرفةُ قواعد الترجيح عند التعارض، وكل ما يحتاج إليه مِن قواعد الأصول، لأنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجب.

(٣) فيجب عليه معرفةُ مسائله، لئلا يخالفها، ومعرفة مَن يعتدُّ بقوله مِن الفقهاء في كل عصر وطبقة.

(٤) أي: طلب معناه في عموم الأدلة ليقيس عليه.

(٥) وذلك مثل مِلك البُضع، هل يثبت الخيار به إذا ملكته الأَمَة لقول النبي ﷺ لبريرة فيما أخرجه ابن سعد في الطبقات (٨/ ٢٥٩) عن الشعبي مرسلًا، ووصله الدارقطني في السنن (٣٧٦٠)←

فإنْ لم يجد في النصِّ عدَل إلى المفهوم.

فإن لم يجد في ذلك نظر في الأوصاف المؤثِّرة في الأصول في ذلك الحكم، واختبرها منفردةً ومجتمعةً، فما سلم منها منفردًا أو مجتمعًا علَّق الحكم عليه(١).

وإن لم يجد علَّل بالأشباه الدالة على الحكم علىٰ ما قدمناه.

فإن لم يجد علَّل بالأشباه، إنْ كان ممن يرى مجرَّد الشَّبه.

وإن لم تسلَم له علةٌ في الأصل علم أنَّ الحكمَ مقصورٌ علىٰ الأصل لا يتعدَّاه.

فإن لم يجد في الحادثة دليلًا يدلُّه عليها مِنْ جهة الشرع، لا نصًّا ولا استنباطًا أبقاه علىٰ حكم الأصل في العقل على ما قدمناه.



← عن عائشة: «قد عتق بُضْعُك معك فاختاري» كما يقول الحنفية، فيجد بعد البحث أنَّ هذا الوصف وحدَه لا يسلم كونه علة، وأنه بعضُ العلة لا كلُّها، فيضيف إليه مِن الأوصاف ما دلَّ عليه الدليل، وهو أنها كانت أمةً مملوكةً، وزوجها عبد، والعبودية وصف، بدليل خبر عائشة عند مسلم (١٥٠٤) والترمذي (١١٥٦)، قالت: «أعتقت بريرة فخيَّرها رسول الله ﷺ، وكان زوجُها عبدًا، ولو كان حرًّا ما خيَّرها».

(١) كأنْ ينظر في الخمر فيقول: للخمر صفاتٌ مثل: كونها مائعًا، ولونها أحمر، ولها رائحة مميزة، وطعم لاذع، وفيها شدَّة مطربة، ثم يجد أن الأوصاف الأولى لا تناسب التحريم، وأن المناسبَ له هو الشدَّة المطربة التي تُذهب العقل وتصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة، ثم يختبر التأثير، فإذا وجد التحريمَ يزول بزوال الشدَّة المطربة، في حال تحول الخمر خلًّا علم حينئذ أن هذا الوصف هو العلة، فعلَّق الحكمَ عليه.

القول في التقليد

باب بيان ما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ ومن يسوغ له التقليد ومن لا يسوغ

قد بيَّنَّا الأدلةَ التي يرجع إليها المجتهدُ في معرفة الحكم، وبقي الكلامُ في بيان ما يرجع إليه العاميُّ في العمل، وهو التقليد، وجملتُه أنَّ **التقليد**: قبولُ القول مِن غير دليل[1].

والأحكام على ضربين: عقليٍّ، وشرعيٍّ.

فأمَّا **العقليُّ** فلا يجوز فيه التقليد، كمعرفة الصَّانع، وصفاته، ومعرفة الرسول ﷺ، وغيرِ ذلك مِن الأحكام العقلية[2].

(١) وهو لغة: مأخوذ مِن القِلادة التي تكون في العنق، فكأنَّ العاميَّ إذا أخذ بقول المفتي في حكم مِن الأحكام فقد قلَّده وجعله في عنقه.

(٢) فلا بدَّ مِن إثباتها بالعقل، عن طريق النظر والتفكر في المخلوقات، وما في الكون مِن بديع الصنع وحسن النظام، فإنَّ العقلَ يجزم بأنه لا بد لها مِن خالق عظيم متصف بصفات الكمال، لأنَّ كلَّ أثر لا بدَّ له مِن مؤثِّر، وكلَّ نظام لا بد له مِن منظِّم، والأول يُسمَّىٰ دليلَ الخلق والاختراع، والثاني يُسمَّىٰ دليلَ العناية والنظام.
وبعد جزم العقل بوجود الله تعالى وصفاته، يكون التفكر في دلالة المعجزات الكثيرة، والبراهين الواضحة علىٰ صدقِ النبي ﷺ في نبوته، وما أخبر به مِن الوحي عن الله ﷻ في ←

وحُكي عن عُبيد الله بن الحسن العَنبري[(١)] أنه قال: يجوز التقليدُ في أصول الدين[(٢)].

وهذا خطأ لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]، فذمَّ قومًا اتَّبعوا آباءَهم في الدين، فدلَّ علىٰ أنَّ ذلك لا يجوز[(٣)].

الوجيز في شرح اللمع

← القرآن والسنة، وكلٌّ منها قائمٌ مقام قول الله تعالى: صدق عبدي فيما أخبر عنِّي.
وعلى المؤمن بالله ورسوله بعدها التصديقُ والعمل بكل ما جاء في القرآن والسنة الصحيحة بمقتضىٰ هذا الإيمان.

(١) فقيه البصرة وقاضيها زمن المهدي، وله ترجمة في تاريخ بغداد للخطيب (٥٤٠٩) وكان ثقة، روىٰ عنه عبد الرحمن بن مهدي، وهو من رجال صحيح مسلم (١٦٨هـ).

(٢) بشرط الجزم به، والباعث على هذا القول قولهم: إنَّ عامة المؤمنين مِن الناس في كل عصر إنما هم مِن المقلدين في الاعتقاد، وليسوا مِن أهل الاستدلال وإقامة البرهان، وسيأتي حل هذا الإشكال.

(٣) لكن ذكر المحققون مِن علماء العقائد أنَّ حال عامة المؤمنين الذين نشؤوا في ديار الإسلام وتواتر عندهم ما أتى به النبي ﷺ مِن المعجزات لا يدخل تحت حقيقة التقليد، بل لكل منهم تفكر ونظر في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار بحسبه، وعلى قدر علمه وعقله، وهم جميعًا مِن أهل النظر والاستدلال الكافي في الاعتقاد، ولدى بعضهم مِن صدق الإيمان وقوة اليقين ما يفوق به بعض النظَّار والمتكلمين، أمَّا التقليد المحض الذي صرح برفضه الجمهور فيصدق علىٰ مَن نشأ معزولًا عن الناس في نحو غابة أو جبل، ولم يكن له نوع تفكر في شيء مِن الخلق، فأخبره مخبر بما يجب عليه مِن الاعتقاد بالله ورسوله فصدَّقه بمجرد إخباره دون تأمل ولا تفكر، وهذه صورة نادرة، وبهذا ينحلُّ الإشكال الذي يورده بعضهم في إيمان العامة. وبالله التوفيق.

ولأن طريقَ هذه الأحكام العقل، والناس كلُّهم يشتركون في العقل، فلا معنىٰ للتقليد فيه(١).

فصل [في التقليد في الأحكام الشرعية]

وأما الشرعيُّ فضربان:

ضربٌ يُعلم ضرورةً مِن دين الرسول ﷺ، كالصَّلواتِ الخمس، والزكوات، وصوم شهر رمضان، والحجِّ، وتحريم الزنا، وشربِ الخمر، وما أشبه ذلك(٢)، فهذا لا يجوز التقليد فيه؛ لأن الناسَ كلَّهم يشتركون في إدراكِه والعلمِ به، فلا معنىٰ للتقليد فيه.

وضربٌ لا يُعلم إلا بالنَّظر والاستدلال، كفروعِ العبادات، والمعاملات، والفروج، والمناكحات وغيرِ ذلك من الأحكام، فهذا يسوغُ فيه التقليد(٣).

وحُكي عن أبي علي الجبَّائي أنه قال: إنْ كان ذلك مما يسوغُ فيه الاجتهاد جاز، وإن كان مما لا يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز(٤).

الوجيز في شرح اللمع

(١) بخلاف التقليد في الأحكام الشرعية، فإن طريقَها العلم بأدلة الأحكام، ووجوه دلالتها، وهذا يتفاوت الناس في تحصيله، ولو طلب مِن جميعهم لأدَّىٰ إلى استغراق الأعمار، والانقطاع عن المعاش، ولأنَّ الأحكام العقلية لا يجوز فيها الظنُّ بخلاف الأحكام الشرعية فافترقا.

(٢) كتحريم السحر، وربا النسيئة، وما كان نحوه كوجوب القدر المجمَع عليه مِن حجاب المرأة، وستر العورة.

(٣) إذا كان المقلِّد عاميًّا ليس مِن أهل الاجتهاد، وكان المقلَّد مجتهدًا مِن أهله.

(٤) ومثَّل له الشيخ في الشرح بمسائل الإجماع وما أشبهها، والفرقُ بين هذا القول وسابقه أنَّ ما لا يجوز فيه الاجتهاد أعمُّ مِن المعلوم مِن الدين بالضرورة، مثل الإجماع الذي يعرفه العلماء ←

والدليل علىٰ ما قلناه: قولُه تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

ولأنا لو منَعْنا التقليدَ فيه لاحتاج كلُّ أحدٍ أنْ يتعلَّم ذلك، وفي إيجاب ذلك قطعٌ عن المعاش، وهلاكُ الحرث والزرع، فوجب أنْ يسقط.

فصل [في تقليد العامي لغيره]

وأما مَن يسوغُ له التقليد فهو: العاميُّ، وهو الذي لا يعرف طرقَ الأحكام الشرعية، فيجوز له أن يقلد عالمًا ويعمل بقوله.

وقال بعض الناس(١): لا يجوز حتى يعرفَ علةَ الحكم.

والدليل علىٰ ما قلناه هو: أنّا لو ألزمناه معرفةَ العلة لأدَّىٰ إلىٰ ما ذكرناه مِن الانقطاع عن المعيشة، وفي ذلك خرابُ الدنيا، فوجب أنْ لا يجب.

فصل [في تقليد العالِم لغيره]

وأما العالِم فينظر فيه(٢):

فإن كان الوقتُ واسعًا عليه يمكنه الاجتهاد لزمه طلبُ الحكم بالاجتهاد.

← فحسب، بخلاف الإجماع الذي تعرفه الأمّة.

(١) وصفهم الشيخ في الشرح والتبصرة بالمتكلمين، وقال الآمدي في الإحكام: هم من معتزلة بغداد.

(٢) أطال الشيخ في الشرح الكلام في المسألة والرد على المخالفين لما اختاره فيها.

ومن الناس مَن قال: يجوز له تقليدُ العالِم، وهو قول أحمد[١]، وإسحاق[٢]، وسفيان الثوري.

وقال محمد بن الحسن[٣]: يجوز له تقليد مَن هو أعلم منه، ولا يجوز له تقليد مثله[٤].

ومن الناس مَن قال: إنْ كان هذا في حادثةٍ نزلت به جاز له أنْ يقلد ليعمل به، وإنْ كان في حادثة نزلت بغيره لم يجز أن يقلِّد ليحكم به، أو يفتي به.

فالدليل على ما قلنا هو: أنَّ معه آلةً يَتَوَصَّلُ بها إلى الحكم المطلوب، فلا يجوز له تقليدُ غيره، كما قلنا في العقليَّات.

فصل [في العالم إذا ضاق عليه الوقت]

وإنْ كان قد ضاق عليه الوقتُ، وخشي فوتَ العبادة إن اشتغل بالاجتهاد، ففيه وجهان:

(١) وفي كلامه ما يدل صراحةً علىٰ أنه ربما قلد الشافعي في بعض المسائل إذا لم يجد فيها أثرًا، فقد روى عنه البيهقي في مناقب الشافعي: (١/ ٥٤): «**إذا سُئلت عن مسألةٍ لا أعرف فيها خبرًا قلتُ فيها بقول الشافعي**».

(٢) يعني: ابن راهويه، إسحق بن إبراهيم المروزي، أبا يعقوب، إمام خراسان (٢٣٨هـ).

(٣) الشيباني (١٨٩هـ)، الصاحب الثاني للإمام أبي حنيفة، وهو الذي دوَّن الكتب الستة المعروفة بظاهر الرواية في مذهب الحنفية.

(٤) وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ رتبة الاجتهاد تتفاوت عنده، وليست درجةً واحدة.

أحدهما: لا يجوز[١]**، وهو قول أبي إسحاق**[٢]**.**

والثاني: يجوز، وهو قول أبي العباس.

والأولُ أصح؛ لأن معه آلةً يتوصل بها إلى الاجتهاد، فأشبه إذا كان الوقتُ واسعًا[٣]**.**



(١) أي: تقليده لغيره، ولو خشي فوات الوقت.

(٢) الإسفراييني، الإمام الأصولي من كبار الشافعية، وهو شيخ أبي الطيب الطبري (٤١٨هـ).

(٣) **قال الشيخ:** «أصله الطهارة للصلاة، فلا يجوز له الصلاة بغير طهارة إذا خشي فواته، كذلك في مسألتنا مثله»، ثم بيَّن أنَّ العبادة إنْ كانت مما يجوز تأخيره بسبب الإشكال في الحادثة أخَّرها، وعدَّ ذلك عذرًا في التأخير، وإن كانت مما لا يجوز تأخيره كالصلاة فعلها علىٰ حسب حاله، ثم أعاد إذا بان له الحكم، فلا ضرورة به إلى التقليد.

باب صفة المفتي والمستفتي

وينبغي أن يكون المفتي عارفًا **بطرق الأحكام**، وهي:

الكتاب، والذي يجب أن يعرف مِن ذلك ما يتعلق بذكر الأحكام، والحلال والحرام[١]، دون ما فيه مِن القصص والأمثال، والمواعظ والأخبار.

ويحيط بالسنن المرويَّة عن رسول الله ﷺ في بيان الأحكام[٢].

الوجيز في شرح اللمع

(١) وقد قدر بعضهم آياتِ الأحكام بنحو خمسمئة آية، ولعل أول مَن حدَّها بذلك مقاتل بن سليمان البلخي (بعد ١٥٠هـ) وقد ألف مصنفًا في تفسيرها، ثم ألفت في ذلك كتب جليلة، منها: أحكام القرآن للشافعي، وهو مضمن في كتاب الأم، في أحكام النساء والشهادات المنصوص عليها، وأحكام القرآن الذي جمعه البيهقي من كلام الشافعي، وهو أعم من الأول، وأحكام القرآن لأبي جعفر الطحاوي، ولأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص على مذهب الحنفية، وللكيا الهراسي على مذهب الشافعية، ولأبي بكر ابن العربي على مذهب المالكية، وغيرها.

(٢) بروايتها وضبطها في الصَّدر أو الصُّحف، أو معرفة مظانها مِن كتب الحديث المسندة، وعليه معرفةُ طرق الروايات، ومَن يقبل خبره مِن الرواة ومَن لا يقبل، وما صحَّ مِن الأخبار وما لم يصح، اجتهادًا أو تقليدًا، وكل هذا مقيد بقدر الطاقة والوسع.

قال الشيخ: «ويعوَّل في ذلك على قول أئمة أصحاب الحديث، كأحمد، والبخاري، ومسلم، والدارقطني، وأبي داود، لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقوِّمين فيما نأخذُ به مِن القيمة، حيث كانوا أهلَ المعرفة بذلك».

قلت: في كلام الشافعي ما يدلُّ على هذا، وجوازِ التقليد فيه، كقوله لأحمد بن حنبل ←

ويعرف الطُّرقَ التي يعرف بها ما يحتاج إليه مِن الكتاب والسنة، مِن أحكام الخطاب، وموارد الكلام ومصادره مِن: الحقيقةِ والمجاز، والعامِّ والخاصِّ، والمُجمَل والمفصَّل، والمُطلَق والمُقيَّد، والمنطوقِ والمفهوم(١).

ويعرف مِن اللغة والنحو ما يعرِف به مرادَ الله تعالىٰ ومرادَ رسوله ﷺ في خطابهما(٢). **ويعرف** أحكامَ أفعالِ رسول الله ﷺ وما تقتضيه(٣).

ويعرف الناسخَ مِن ذلك مِن المنسوخ، وأحكامَ النسخ وما يتعلَّقُ به.

ويعرف إجماعَ السلف، وخلافَهم، ويعرف ما يُعتدُّ به مِن ذلك وما لا يُعتدُّ به(٤).

← فيما رواه البيهقي في المناقب: (١/ ٤٧٦) وغيره: «**إذا صحَّ الحديثُ عن رسول الله ﷺ فقولوا لي حتى أذهبَ إليه**».

(١) وهي قواعد أصول الفقه، لأنه لا يمكن معرفة مقاصد القرآن والسنة واستنباط الأحكام منهما بغير ذلك، وما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب.

(٢) وهما من علوم الوسائل التي سماها المتأخرون الآلات، لتوقف غيرها عليها، ويأخذ حكمَها كلُّ ما ينبغي العلم به أو تصوره لفهم الأحكام المسؤول عنها وتنزيلها على أحوال الناس ومعاملاتهم.

(٣) وهي شطر السنة، والبحثُ فيها مهمٌّ جدًّا يقابل البحثَ في دلالات المنطوق، وللإمام أبي شامة المقدسي كتاب جليل في ذلك.

(٤) كذا في أصول اللمع، و (ما) في الموضعين راجعةٌ إلى الإجماع المقبول والمردود، ووقع في الشرح: «مَنْ يعتد به في الإجماع والخلاف ومَن لا يعتد به» والمقصود: مَن يُقبل قوله ومن لا يقبل. **قلت**: ولأجل هذا المطلب الجليل ألف الشيخ كتابه المهم: **طبقات الفقهاء**، وذكر مِن أهل كل طبقة مَن انتهى إليه علم الفقه في كل مِصر مِن الأمصار.

ويعرف القياسَ والاجتهاد، والأصولَ التي يجوز تعليلُها وما لا يجوز، والأوصافَ التي يجوز أن يعلل بها وما لا يجوز، وكيفيةَ انتزاعِ العلل.

ويعرف ترتيبَ الأدلة بعضِها علىٰ بعض، وتقديم الأولىٰ منها، ووجوهَ الترجيح.

ويجب أنْ يكون ثقةً مأمونًا، لا يتساهلُ في أمر الدين[1].

فصل [في الواجب على المفتي]

ويجبُ عليه أن يُفتي مَن استفتاه ويُعلِّم مَن طلبَ منه التعليم:

فإنْ لم يكن في الإقليم الذي هو فيه غيرُه تعيَّن عليه التعليمُ والفُتيا[2].

وإنْ كان هناك غيره لم يتعيَّن عليه، بل كان ذلك مِن فروض الكفاية، إذا قام به بعضُهم سقط الفرضُ عن الباقين.

ويجبُ أن يُبيِّن الجواب، فإنْ كان الذي نزلت به النازلةُ حاضرًا وعرف منه النازلة علىٰ جهتها جاز أنْ يجيب علىٰ حسب ما علم مِن حال المسألة[3].

(١) لأنه لا يؤمَن إذا كان كذلك أنْ يبدِّل في الأحكام، ميلًا للشهوات، أو إرضاءً للحكام، وهذا يدلُّ علىٰ أن فتوى الفاسق مردودة، ويتعارض مع ما ذكره الشيخ مِن أنَّ الإجماع لا ينعقد مع مخالفة المجتهد الفاسق، ولعل مراد الشيخ هنا الثقة بفتواه للناس، وبفسقه هناك صفة عمله في خاصة نفسه. والله أعلم.

(٢) لئلا يكون كاتمًا للعلم بامتناعه، قال ﷺ فيما أخرجه أحمد (٧٥٧١) وأبو داود (٣٦٥٨) والترمذي (٢٦٤٩) وغيرهم مِن حديث أبي هريرة: «مَنْ سُئل عن علمٍ فكتمه أَلجمه الله بلجامٍ مِن نارٍ يومَ القيامة».

(٣) دون تفصيل لحالات أخرى يحتمل دخولُها في السؤال، أو تتعلق بحال السائل، وإن كان←

وإن لم يكنْ حاضرًا واحتملت المسألةُ تفصيلًا فصَّل الجوابَ وبيَّن[١].

وإن لم يعرف المستفتي لسانَ المفتي قُبل فيه ترجمةُ عدلٍ.

وإن اجتهد في حادثةٍ مرةً فأجاب فيها، ثم نزلتْ تلك الحادثة مرةً أخرىٰ فهل يجبُ عليه إعادةُ الاجتهاد؟ فيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال: يفتي بالاجتهاد الأول[٢].

ومنهم مَن قال: يحتاجُ أنْ يجدِّد الاجتهاد[٣]. والأولُ أصح[٤].

فصل [في تقليد المستفتي للمفتي]

وأمَّا المستفتي فلا يجوز أنْ يستفتي مَن شاء على الإطلاق؛ لأنه ربما استفتىٰ مَن

← الأولى ذكرُها لاستكمال الفائدة إنْ أُمن على السائل الالتباس.

(١) ويكون الجواب عندها مِن غير تفصيل خطأً، لاحتمال إرادة حالةٍ دون أخرى.

ومثال ذلك: سؤال المستفتي عن نقض التيمم برؤية المتيمم الماءَ وهو في الصلاة، فيجيبه المفتي بالتفصيل: **إن** كانت الصلاة مما لا تجب إعادتها، كصلاة المتيمِّم في السفر لعدم الماء، فإن التيمم لا ينتقض، **وإن** كانت مما تجب إعادتها كصلاة المتيمِّم في الحضر لضيق الوقت، فإن التيمم ينتقض. وقد يعمد المفتي بدل التفصيل في الجواب إلى استفصال المستفتي عن الحالة المسؤول عنها، ثم يجيبه على حسبها.

(٢) لتكرر الحادثة بعينها.

(٣) لاحتمال تغير نظره فيها، أو وقوفه علىٰ أدلة لم يكنْ وقف عليها أولًا.

(٤) لكنَّ الشيخَ ذكر في الشرح أن إعادة الاجتهاد هو **الأصح**. كالاجتهاد في القبلة يعيده لكل مرة.

لا يعرف الفقه[١]، بل يجبُ أن يتعرف حال الفقيه في الفقه والأمانة.

ويكفيه في معرفة ذلك خبرُ العدل الواحد، فإذا عرف أنه فقيه نظر:

فإنْ كان وحدَه قلَّده[٢].

وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد؟ فيه وجهان:

مِن أصحابنا مَن قال يقلد مَن شاء منهم[٣].

وقال أبو العباس، والقفَّال: يلزمه الاجتهادُ في أعيان المفتين، فيقلد أعلَمهم وأورَعهم[٤].

والأول أصح؛ لأن الذي يجب عليه أنْ يرجع إلىٰ قول عالم ثقة، وقد فعل ذلك فوجب أنْ يكفيَه.

فصل [في تعدد المفتين]

فإن استفتىٰ رجلين نظرتَ:

فإن اتفقا في الجواب عمِل بما قالا.

(١) ممن يتزيَّا بزي العلماء مِن القصَّاص والوعاظ، أو المتصدرين للكلام في المجالس ومنابر الإعلام، أو ممَّن يعرف الفقه لكنه يتساهل في أحكام الدين، لقلة أمانته وضعف ورعه.

(٢) وخرج بتقليده عن العُهدة، لقول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

(٣) إذا كانوا جميعًا على فقه وأمانة، ويتفرع علىٰ هذا أنَّ العاميَّ لا مذهب له، بل مذهبُه مذهبُ مفتيه في كل واقعة.

(٤) وهذه المسألة التي يُسأل فيها على سبيل اللغز والامتحان: متى يجب على العاميِّ الاجتهاد؟

وإن اختلفا فأفتاه أحدُهما بالحظر والآخرُ بالإباحة، فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

منهم مَن قال: يأخذُ بما شاء منهما(١).

ومنهم مَن قال: يجتهد فيمَن يأخذ بقوله منهما(٢).

ومنهم مَن قال: يأخذ بأغلظ الجوابين؛ لأن الحقَّ ثقيل(٣).

والصحيح هو الأول(٤)؛ لأنا قد بينَّا أنه لا يلزمه الاجتهاد، والحقُّ أيضًا لا يختصُّ بأغلظ الجوابين، بل قد يكون الحقُّ في الأخفِّ، كيف وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال ﷺ: «بُعثتُ بالحنيفيَّة السَّهْلة، ولم أُبعَثْ بالرَّهبانيَّة المُبتَدَعة»(٥).

(١) وبهذا استدل مَن أجاز التلفيق بين أقوال العلماء والمذاهب.

(٢) كاجتهاده في أعيان المفتين عند التعدد.

(٣) وهذا مِن باب الاحتياط، خروجًا عن الخلاف.

(٤) وعلى الرغم مِن شيوع التعصب المذهبي بين العلماء في عصر الشيخ فإنه لم يذكر ضمن الأقوال المعدودة في هذه المسألة أنَّ العاميَّ يجبُ عليه التقيدُ بمذهب معين وسؤال علمائه فقط، لأنَّ العاميَّ في الأصل لا مذهب له، ومذهبُه مذهبُ مفتيه، والقول بأن العاميَّ عليه التقيد بمذهبٍ لا يعدوه قول محدَثٌ باطل، لا أصل له كما ترىٰ.

(٥) فيما أخرجه الخطيب في التاريخ: (٧/ ٢٠٩) بإسناد ضعيف عن جابر مرفوعًا بلفظ: «بُعثتُ بالحنيفيَّة السمْحة ـ أو السَّهْلة ـ ومِن خالفَ سنَّتي فليس منِّي»، وأخرج نحوه أحمد (٢١٠٧) والبخاري في الأدب المفرد (٢٨٧) وغيرهما بإسناد حسن عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «أحبُّ الأديان إلى الله الحنيفية السَّمحة»، وفي الباب أحاديث عديدة.

القول في الاجتهاد

باب القول في أقوال المجتهدين
وأن الحق منها في واحد أو كل مجتهد مصيب

الاجتهاد في عُرف الفقهاءِ: استفراغ الوُسْع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي[1].

والأحكام ضربان: عقليٌّ، وشرعيٌّ.

فأما العقليُّ فهو: كحَدَث العالم، وإثبات الصانع، وإثبات النبوة، وغير ذلك مِن أصول الديانات، والحقُّ في هذه المسائل واحدٌ[2]، وما عداه باطل.

وحُكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كلُّ مجتهد في الأصول مصيبٌ[3]. ومِن الناس مَن حمل هذا القولَ منه علىٰ أنه إنما أراد في أصول الديانات التي يختلفُ فيها أهلُ القبلة، ويرجع المخالفون فيها إلى آياتٍ وآثار محتملة للتأويل،

(١) زاد الشيخ في الشرح: «ممن هو أهله»، وهي زيادة لازمة؛ إذْ لا يُسمَّى مَن بذل جهده مجتهدًا حتى يكون عالمًا بطرق الاجتهاد، وإنْ بذل الوسعَ في ذلك.

(٢) في الأصل: في واحد، وهناك ضرب على كلمة (في).

(٣) وبنحو هذا القول قال عمرو بن بحر الجاحظ، الأديب المعتزلي المتكلم (٢٥٥هـ)، والفرق بين قوليهما أن الجاحظ يرى الحق في قول واحد في أصول الديانات، إلا أن المخطئ في الاجتهاد فيها غير آثم.

كالرؤيةِ، وخلقِ الأفعال، والتجسيم، وما أشبه ذلك، دون ما يرجع إلى الاختلاف بين المسلمين وغيرهم مِن أهل الأديان(١).

والدليل علىٰ فساد قوله هو: أنَّ هذه الأقوالَ المخالفةَ للحق مِن التجسيم ونفيِ الصفات مما لا يجوز ورود الشرع به، فلا يجوز أن يكون المخالِفُ فيها مصيبًا، كالقولِ بالتثليث، وتكذيبِ الرسل(٢).

(١) وهذا هو المتعينُ الذي لا يمكن غيره في تحقيق قول العنبري إنْ صحَّ صدورُه عنه؛ إذْ لا يُعقل قوله بتصويب أقوال أهل الكفر مِن أصحاب الملل المباينة لدين الإسلام، كالتثليث، وجحد النبوة، لأنَّ إقرارهم على الكفر كفر، والعنبري فقيه ثقة، من رجال صحيح مسلم، وكان قاضي البصرة زمن المهدي، وهو عصر كان يُقتل فيه الناسُ على الزندقة. أمَّا تصويب جميع المجتهدين مِن أهل الإسلام في العقائد المتنازع فيها فهو وإن كان باطلًا إلا أنه أهونُ مِن إطلاق القول في ذلك ليعم أهل جميع الملل، ولعله بناه على القول بتصويب المجتهدين في فروع الأحكام.

(٢) لا شكَّ في فساد ما نُسب إلى العنبري، لكنَّ ههنا فرقًا بين الأقوال المنقولة في مقالات أصول الدين لدى فرق المسلمين، كمسألة الرؤية، والكلام، والقدَر، وتأويل بعض آيات الصفات، وبين المنقول عن أهل الملل مِن مقالات الكفر: كالتثليث، وإنكار النبوات، فلا ينبغي جعل الأمرين أمرًا واحدًا، فضلًا عن انقسام مسائل الاعتقاد المختلف فيها بين فرق المسلمين إلى **ثلاثة أقسام**: ما يكفَّر فيه المخالف، وما يضلَّل، وما يخطَّأ.

ومثال الأول: إنكار القدريَّة صفةَ العلم لله تعالى، وإنكار بعض فلاسفة المسلمين علم الله تعالى بالجزئيات، وحشر الأجساد في الآخرة، وهو أقل الأقسام.

ومثال الثاني: إنكار رؤية الله تعالىٰ في الآخرة، والقول بخلق العبد أفعال نفسه، وتأويل ما لا يجوز تأويله.

←

فصل [في الاجتهاد في الأحكام الشرعية]

وأما الشرعية فضربان:

ضربٌ يسوغ فيه الاجتهاد، وضربٌ لا يسوغ فيه الاجتهاد.

فأمَّا ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين:

أحدهما: ما عُلم مِن دين الرسول ﷺ ضرورةً، كالصلواتِ المفروضة، والزكواتِ الواجبة وتحريم الزنا، واللواط، وشرب الخمر، وغيرِ ذلك، فمَن خالف في شيءٍ من ذلك بعد العلم به فهو كافر؛ لأن ذلك معلومٌ مِن دين الله تعالىٰ ضرورة، فمَنْ خالف فيه فقد كذَّب الله ورسوله ﷺ في خبرهما، فحُكم بكفره(١).

والثاني: ما لم يُعلم مِن دين الرسول ﷺ ضرورةً، كالأحكام التي ثبتت بإجماع

الوجيز في شرح اللمع

← **ومثال الثالث**: أكثر المسائل المختلف فيها، كنبوة النساء، وتأويل ما اختلف في تأويله.

ولعلَّ مراد العنبري أنَّ مَن اجتهد في أصول الدين المختلف فيها مِن المسلمين حسب ما ظهر له مِن الأدلة، وكان أهلًا للاجتهاد، واستفرغ الوسع في ذلك، مخلصًا لله، طالبًا للحق فقد أعذر وأدَّىٰ ما عليه، وحسابه على الله تعالى، وهذا معنى إصابته، لا أنه على الحقِّ في كل مسألة، وهذا يتناسبُ مع ما رُوي عنه أنه كان يقول في مُثبتي القدر: «هؤلاء عظَّموا الله»، وفي نفاته: «هؤلاء نزهوا الله». والله أعلم.

(١) أي: مَن اعتقد عدمَ وجوب الواجب منه، أو عدم تحريم المحرم، وليس مَن خالف في العمل، فذاك أمرٌ آخر، ومِن هذا المعلوم من الدين بالضرورة: تحريم الزنا، ولو كان عن تراضٍ، ووجوب حجاب المرأة إجمالًا عن الرجال الأجانب، وتحريم ربا النسيئة، ووجوب بر الوالدين، وغير ذلك من المسائل المعروفة بالقواطع، وتعرف حاليًا بثوابت الدين، ويريد المتحلِّلون في هذا العصر هدمَها والمروقَ منها، بحجة الاجتهاد ومسايرة العصر.

الصحابة وفقهاء الأعصار، ولكنها لم تُعلم مِن دين الرسول ﷺ ضرورةً(١)، فالحقُّ مِن ذلك في واحد، وهو ما أجمع الناسُ عليه، فمَنْ خالف في شيءٍ مِن ذلك بعد العلم به فهو فاسق(٢).

وأمَّا ما يسوغُ فيه الاجتهاد، وهو المسائل التي اختلف فيها فقهاءُ الأمصار على قولين وأكثر، فقد اختلف أصحابنا فيه:

فمنهم مَن قال: الحقُّ مِن ذلك كلِّه في واحد، وما عداه باطلٌ، إلا أنَّ الإثمَ موضوعٌ عن المخطئ فيه وذكر هذا القائلُ أنَّ هذا هو مذهب الشافعي، لا قولَ له غيره(٣).

ومن أصحابنا مَن قال: فيه قولان:

أحدهما: ما قلناه.

والثاني: أنَّ كلَّ مجتهد مصيبٌ، وهو ظاهر قول مالك، وأبي حنيفة، وهو مذهب المعتزلة، وأبي الحسن الأشعري(٤).

(١) وهذا نوع من الإجماع دون الأول، ومثاله: الإجماع على أن فرض الجدة السدس.

(٢) ومِن أمثلة هذا النوع: كونُ دية المرأة على النصف مِن دية الرجل، وأنه لا توارث بين مسلم وكافر، وعدمُ صحة زواج المسلمة بغير المسلم، وأمثالها مِن مسائل الإجماع.

(٣) وفي الشرح نسبة هذا القول إلى الشيخ نفسه قال: «**وهذا هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد، وليس له قول سواه**».

(٤) ويسمى هذا القول مذهب المصوِّبة.

قال الشيخ: «وليس للشافعي كلام يدل عليه إلا وقبله وبعده نصٌّ علىٰ أن الواحد منهم مصيب والباقون مخطئون، فممَّا تعلقوا به قول الشافعي: «إنه إذا أداه الاجتهاد إلى حكم فقد أدىٰ ما كُلِّف»، فجعلوا هذا دليلًا على إحداث مذهب له أنَّ كل مجتهد مصيب، **وهذا غير صحيح**،←

وحَكىٰ القاضي أبو بكر الأشعري عن أبي علي بن أبي هريرة مِن أصحابنا أنه كان يقول بأَخَرَة: إنَّ الحقَّ مِن هذه الأقاويل في واحدٍ مقطوعٍ به على[1] الله تعالىٰ، وإنَّ مخطئه مأثوم، والحكمَ بخلافه منقوض، وهو قول الأصمِّ، وابن عُلَيَّةَ، وبشر المَرِيسي.

واختلف القائلون مِن أصحابنا بأنَّ الحقَّ في واحد في أنه هل الكلُّ مصيبٌ في اجتهاده أم لا؟:

فقال بعضهم: إنَّ المخطئَ في الحكم مخطئٌ في الاجتهاد.

وقال بعضهم: إن الكلَّ مصيبٌ في الاجتهاد، وإن جاز أنْ يخطئ في الحكم، حُكي ذلك عن أبي العباس[2].

واختلف القائلون بأنَّ كلَّ مجتهد مصيب:

فقال بعض أصحاب أبي حنيفة: إنَّ عند الله ﷻ أشبَهَ[3] مطلوبًا[4]، ربما أصابه المجتهد وربما أخطأه.

الوَجِيز في شَرح اللُّمَع

← لأنه قد نصَّ قبل هذا الكلام على أن الحق في واحد وما سواه باطل، فلا يجوز أن يُنسب إليه بهذا مذهب»، ثم نقل عن شيخه أبي الطيب الطبري أنه ليس عند الشافعي مسألة تدل على أنَّ كل مجتهد مصيب.

قال الشيخ: «ويقال: إنَّ هذه بقية اعتزال في أبي الحسن ؒ».

(١) أي: على أنه الحكم عند الله.

(٢) لأنه أدى ما كلف به، فكان مصيبًا في الاجتهاد، وإن لم يصب الحق.

(٣) أي: الأشبه بالحق من حكم آخر، لقرينة أو أمارة تدل على ذلك.

(٤) أي: هو الذي ينبغي على المجتهد طلبه وإصابته.

ومنهم مَن أنكر ذلك(١).

والقائلون بالأشبه **اختلفوا** في تفسيره:

فمنهم مَن أبىٰ تفسيرَه بأكثر مِن أنه أشبه.

وحُكي عن بعضهم أنه قال: الأشبه عند الله في حكم الحادثة قوةُ الشَّبه بقوة(٢) الأَمارة، وهذا تصريح بأنَّ الحقَّ في واحد يجبُ طلبه.

وقال بعضهم: الأشبه عند الله أنَّ عنده في الحادثة حكمًا لو نصَّ عليه وبينه لم ينصَّ إلا عليه، **والصحيح** مِن مذهب أصحابنا هو: الأول، وأنَّ الحقَّ في واحد، وما سواه باطل، وأنَّ الإثم موضوعٌ عن المخطئ(٣).

والدليل على ذلك: قولُه ﷺ: «إذا اجتهدَ الحاكمُ فأصابَ فله أجران، وإن اجتهدَ فأخطأَ فله أجرٌ واحدٌ»(٤).

ولأنه لو كان الجميعُ حقًّا وصوابًا لم يكن للنظر والبحث معنىً(٥).

الوَجِيزُ فِي شَرْحِ اللُّمَعِ

(١) هو قول من يقول بتكافؤ الأدلة، وهو عثمان البتِّي.

(٢) في الشرح: لقوة.

(٣) وأن حكم الحاكم بخلافه لا يُنقض، لأن المسألة اجتهادية، خلافًا لما شذَّ به بشر المريسي والأصمُّ، وحكي عن ابن أبي هريرة. علىٰ أنَّ عدم نقض حكم الحاكم بأحد القولين المختلف فيهما لا يعني أن الجميع حق وصواب في نفس الأمر، بل حكمه ماضٍ حسب اجتهاده ويجب عليه الانتقال عنه إلى غيره إذا تغير اجتهاده، ويحرم عليه بقاؤه على الأول

(٤) أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) وغيرهما من حديث عمرو بن العاص مرفوعًا.

(٥) ويدل عليه أن الصحابة كان يُخطِّئ بعضهم بعضًا في الحوادث والفتاوى الواقعة في ←

وأمَّا الدليل علىٰ وضع المأثم عن المخطئ فما ذكرناه مِن الخبر، **ولأنَّ** الصحابة ﷺ أجمعت على تسويغِ الحكم بكل واحد مِن الأقاويل المختلَفِ فيها، وإقرارِ المخالفين على ما ذهبوا إليه من الأقاويل، فدلَّ علىٰ أنه لا مأثَم علىٰ أحد منهم.

فصل [في تكافؤ الأدلة]

لا يجوزُ أنْ تتكافأ الأدلة في الحادثة، بل لا بدَّ مِن ترجيح أحد القولين علىٰ الآخر(١).

وقال أبو علي وأبو هاشم: يجوز أن تتكافأ الأدلة، فيتخيَّر المجتهدُ عند ذلك بين القولين المختلفين، فيعمل بما شاء منهما.

والدليل علىٰ ما قلناه: أنه إذا كان الحقُّ في واحد علىٰ ما بينَّاه لم يجز أن تتكافأ الأدلة(٢) فيه، كالعقليات(٣).



↞ زمانهم، وهذا اتفاق منهم على دخول الخطأ في الاجتهاد.

(١) لأنَّ للحق رجحانًا وظهورًا على غيره، فلا بد مِن وجود أدلة على هذا الظهور، ومعنى تكافؤ الأدلة تساويها في القوة مِن كل وجه، في الحقيقة ونفس الأمر، وهذا ممتنع لما تقدم، وقد يكون التكافؤ فيما يظهر للمجتهد، وهذا لا مانع منه، وهو يتفاوت بتفاوت رتب المجتهدين.

(٢) لأنها إذا تكافأت حقيقة كان الجميع صوابًا، وقد تبين البرهان على خطأ هذا القول، قال الشيخ جمال الدين القاسمي: «وأحسن من رأيته كتب في رد القول بالتكافؤ الإمام ابن حزم في آخر كتابه الفِصل».

(٣) لأن تصويب الأقوال المختلفة فيها يؤدي إلى الاستحالة.

باب القول في تخريج المجتهد المسألة على قولين

يجوز للمجتهد أن يخرِّج المسألة على قولين، وهو: أن يقول هذه المسألة تحتمل قولين، علىٰ معنىٰ أنَّ كلَّ قول سواهما باطل.

وذهب قومٌ لا يُعتدُّ بهم إلىٰ أنه لا يجوز ذلك[١]، وهذا **خطأ؛ لأنه:**

إنْ كان المرادُ بالمنع مِن تخريج القولين أن يكون له قولان على وجه الجمع[٢]، **مثل** أن يقول: هذا الشيء حلال وحرام على سبيل الجمع، فهذا لا يجوز أيضًا عندنا[٣].

وإن كان المرادُ أن يكون له قولان في الشيء أنه حلال أو حرام على سبيل التخيير، فيأخذ بما شاء منهما، فهذا أيضًا لا يجوز[٤].

وإن كان المراد بذلك أنه لا يجوز أن يقول: هذه المسألة تحتمل قولين ليُبطل ما سواهما، فهذا جائز.

والدليل عليه: أنَّ المجتهد قد يقوم به الدليل على إبطال كلِّ قولٍ سوى قولين،

(١) **قال الشيخ:** «واستدلوا بأدلة يُستدل بها على نقصان فهمهم، وقصورهم وأنهم لا يعرفون ما معنى تخريج المسألة على قولين».

(٢) بين القولين، أي: في زمن واحد، وموضع واحد.

(٣) لاستلزامه التناقض، ولا يقول بذلك عالم.

(٤) لما سلف، إن كان أحدهما يناقض الآخر، فإن كان يخالفه ولا يناقضه جاز التخيير إن كان عليه دليل.

ولا يظهر له الدليلُ في تقديم أحد القولين في الحال، فيُخَرِّجُ على قولين[1]، ليدُلَّ به علىٰ أنَّ ما سواهما باطل، وهذا كما فعل عمر ﷺ في الشُّورى، فإنه قال: «الخليفةُ بعدي أحدُ هؤلاء الستة»[2]؛ ليدلَّ علىٰ أنه لا يجوز أن تكون الخلافة فيمَن سواهم.

[أقوال الشافعي]

وأمَّا **تخريج الشافعي** ﷺ المسائلَ على قولين فعلىٰ أضرب:

منها: ما قال فيها قولين في وقتين، فقال في القديم فيها بحكم، وفي الجديد رجع عنه، فهذا جائز بلا كلام[3]،..←

(١) أي: يُفرِّع. **والتخريج**: أن يذكر ما ينبني على كل قول مِن المسائل الفرعية على حدة.
قال الشيخ: «وأما الجواب عن قولهم إن هذا يدل على قلة العلم، فالأمر بخلاف ما ذكرتم، بل يدل على غزارة العلم، وقوة الفهم، وفقه النفس، لأن الحادثة تحتمل وجوها عدة من الاحتمال، فيُسقط الكلَّ إلا وجهين، ليبين أنَّ الحق لا يخرج عنهما».

(٢) فيما أخرجه ابن سعد بنحوه في الطبقات: (٣/ ٢٦٢) عن عمرو بن ميمون، وأصله في البخاري (٣٧٠٠) وروي نحوه عن أنس بن مالك.

(٣) لأنه من تغير الاجتهاد، وهو واقع لكثير من الأئمة المجتهدين، ويعرف لدى أصحاب الأئمة بتعدد الروايات عن الإمام، وسماه أصحاب الشافعي تعدد الأقوال، والجديد هو المقدم في المذهب وعليه العمل، لأن القديم مرجوع عنه، والمرجوع عنه لا يعد مذهبًا للراجع، واستثنى بعض فقهاء الشافعية من ذلك نحو عشرين مسألة أو أكثر قليلًا، أفتوا فيها بالقديم لقوة دليله، ويعد إفتاؤهم فيها بالقديم من قبيل **اجتهاد الاختيارات**، التي لم ينفكَّ عنها فقهاء المذهب ﷺ في كل عصر، وهذا دليل بيِّن على اتباعهم للدليل، وارتفاعهم عن حضيض التقليد، وفي تحديد هذه المسائل وحصرها خلاف كما ذكر النووي في مقدمة المجموع: ←

↞ **ومنها**: مسألة وقت المغرب، هو في الجديد واحد، وفي القديم: يمتدُّ إلى غياب الشفق الأحمر.

ومنها: مَن مات وعليه صيام يُطعم عنه في الجديد عن كل يوم مدٌّ، وفي القديم: يصوم عنه وليه.

ومنها: نقض الوضوء بلمس المحارم، الجديد: أنه ينقض، وفي القديم: لا ينقض.

ومنها: اعتبار النصاب في زكاة التجارة، الجديد: أنه يعتبر، والقديم: لا يعتبر.

ومنها: مسألة الماء الجاري، الجديد: أنه ينجس بملاقاة النجاسة إذا كان قليلًا، والقديم: لا ينجس إلا بالتغير.

قال النووي في المجموع: (ص١٤٢): «**هذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح، أما قديم عضده نصُّ حديث صحيح لا معارض له فهو مذهب الشافعي ﷺ، ومنسوب إليه إذا وجد الشرط الذي قدمناه فيما إذا صح الحديث على خلاف نصه. والله أعلم**».

قلت: وبمثل هذا الذي صرح به النووي صرح قبله شيخه الإمام أبو شامة المقدسي ﷺ في مقدمة كتابه المؤمل للرد إلى الأمر الأول، فقال في كلام طويل: (ص١٨٨): «**فأحالنا بصريح قوله على أن ما صح من أقوال النبي ﷺ فهو مذهبه**».

تنبيه: قد استقر في أوهام بعض المعاصرين من المشتغلين بالفقه، وفي مخيلة كثير من المتحلِّلين من تكاليف الشرع الذين يرومون تغيير أحكامه القطعية بحجة تمادي الزمن واختلاف الأوضاع عما كانت عليه في القرون الأولى أن الإمام الشافعي إنما اختلف مذهبه الجديد عن القديم لاختلاف أوضاع الناس في مصر عما كانت عليه في العراق، ويعدون هذا من مسوغات تغيير الفقه الإسلامي كله، ويقولون: تغير المذهب لما انتقل الإمام من بلد إلى بلد أفلا يتغير هذا الفقه بمضي أربعة عشر قرنًا؟!

وللرد على ذلك يكفي أن نستعرض طائفة من هذه المسائل التي روي عن الإمام فيها قديم وجديد، وقد سلف ذكر بعضها، لنعلم بطلان هذه الفِرية مِن أساسها، لعدم تعلقها بالمكان أو العرف كمسألة وقت صلاة المغرب، وصوم الولي عن الميت، وأن القضية قضية وقوف على الأدلة وتغير في النظر والاجتهاد، لا قضية اختلاف زمان ولا مكان، على أن اختلاف العرف والأوضاع الاجتماعية له مدخل في تغير الفتوى في بعض المسائل المبنية عليها، وليس في↞

← المسائل المبنية على نصوص شرعية، أو إجماع ثابت، أو قياس منصوص.

على أن القديم والجديد إنما يُروى في بعض المسائل الخلافية التي استجدَّ للإمام فيها دليل أو تغير له اجتهاد، وهي بالإضافة إلى عدد مسائل المذهب قُلٌّ مِن كُثر، فليس في كل مسألة قديم وجديد، فضلًا عما اتفق عليه جميع الفقهاء من شرائع الإسلام القطعية التي لا يدخل فيها الاجتهاد بحال.

ومما يدلُّ على بطلان هذا الوهم أيضًا أن رجوع الشافعي عن القديم رجوع دائم في مصر والعراق ومكة وغيرها من الأقاليم، ولو كان ما ذكروه صحيحًا لبقي القول القديم معمولًا به في العراق في البيئة المناسبة له بزعمهم، مع اعتماد القول الجديد بمصر في البيئة المستجدَّة، ولصار لكل بلد فتاواه الخاصة به! وهذا يجرنا للتعرض لما أحدث في عصرنا من مجالس الإفتاء الخاصة ببعض الأقاليم، كمجلس الإفتاء الأوربي، والخلاصة الجامعة الموجزة في هذا الموضوع أن الفتوى لا تناط ببلد أو إقليم أو قارة، بل بالدليل وشروط العمل به، فإذا ضاق الأمر في ذلك فإن فقه الضرورات الشرعية يتسع له، بقدر الحاجة والضرورة المرتبطة بصاحبها في أي زمان ومكان، وفي أية أوضاع وأحوال.

على أن تعدد أقوال الإمام في وقتين ليس منحصرًا في القديم والجديد، أوالعراق ومصر:

فمِن صوره أيضًا: صدور القولين في الجديد مع معرفة المتأخر منهما.

ومثاله: إن هلك الصَّداق قبل القبض أو خرج مستحَقًّا ففيه قولان منصوصان في الأم: (٦/ ١٥٧):

أولهما: يُرجع إلى قيمة العين.

والثاني: يرجع إلى مهر المثل، وهو الأصح عند الشيرازي، والمعتمد عند المتأخرين، وهو آخر قولي الشافعي كما ذكر الربيع.

ومنه: صدور القولين في الجديد دون معرفة المتأخر، فيجتهد فقهاء المذهب في ترجيح أحدهما.

ومثاله: إذا اختلفت حال مَن وجبت عليه كفارة الظهار في اليسار والإعسار بين وقت ←

كما روي عن علي ﷺ أنه قال[1]: «كان رأيي ورأيُ أمير المؤمنين عمر أن لا تُباع أمهات الأولاد، وأرى الآن أنْ يُبَعن».

وعلىٰ هذا الروايات التي عن أبي حنيفة ومالك، فإنه رُوي عنهما روايات، ثم رجعوا عنها إلىٰ غيرها[2].

ومنها ما قال في وقت واحد: هذه المسألة على قولين، ثم بيَّن الصحيحَ منهما بأن يقول: إلا أنَّ أحدهما مدخول أو منكسر، وغير ذلك من الوجوه التي يُعرف بها

← الوجوب والأداء ففي ذلك **قولان** منصوصان في الأم: (٦/ ٢١٧):

أولهما: المعتبر حاله عند الوجوب، وصححه الشيرازي، قياسًا على الحدود.

والثاني: المعتبر حالة الأداء، وهو الأظهر عند المتأخرين، قياسًا على العبادات.

(١) تقدم تخريجه: (ص٣٩٧).

(٢) وتعدد الأقوال المروية عن المجتهد بهذا المعنى دليلٌ على الإخلاص والتحري في طلب الحق، والإنصاف عند الخلاف، والخشية لله تعالى، وما مِن إمام متبع إلا وله أقوال رجع عنها، وقوله هو الذي استقرَّ عليه آخرًا، والقول المرجوع عنه لا يعد قولًا له.

ومما روي عن الإمام أبي حنيفة أنه رجع عنه: صحة الوضوء بالنبيذ، وجواز قراءة القرآن في الصلاة بالفارسية.

ومما روي عن الإمام مالك كذلك قوله: إن مَن سرق ويده اليمنى شلَّاء تُقطع رجله اليمنى، ثم رجع عنه إلى قطع يده اليسرى. ورُوي عنه إنكار المسح على الخفين سفرًا وحضرًا، ثم روي عنه جوازه في السفر دون الحضر، وروي جوازه سفرًا وحضرًا، وعليها المذهب.

ومما روي عن الإمام أحمد رجوعه عنه: قوله في رواية ابن إبراهيم: إن المصلي إذا رأى الماء في صلاته يمضي فيها على الصحة، ثم قال: «ثم تبينتُ، فإذا الأخبار: إذا رأى الماء يخرج مِن صلاته».

الصحيح مِن الفاسد، **فهذا أيضًا جائز ليبين طرق الاجتهاد أنه احتمل هذين القولين، إلا أنَّ أحدهما يلزم عليه كذا وكذا فتركتُه، فيفيد بذلك تعليمَ طرق الاجتهاد**(١)، كما قال أبو حنيفة: القياس يقتضي كذا وكذا إلا إني تركتُه للخبر(٢).

ومنها ما نصَّ على قولين في موضعين(٣)، فيكون ذلك على اختلاف حالين، فلا يكون هذا الاختلافَ قول في مسألة، بل هو في مسألتين، فيصير كالقولين عن رسول الله ﷺ في موضعين على معنيين مختلفين(٤).

الوَجِيزُ فِي شَرحِ اللُّمَعِ

(١) وهذا **مطلب عظيم جدًّا**، جعله الشافعي ﷺ مِن مهمَّاته، وهو إمام هذه الطريقة التي تلقفها عنه أصحابه وصارت مذهبًا وطريقة تحتذى للوصول إلى الحق في المسائل، **مع نهيه عن تقليده وتقليد غيره**، ولم يعقل بعض المتعصبين عليه هذا المعنى، فظن أن هذا مما يؤخذ على الإمام، ويُعاب به المذهب، وما درىٰ أن المذهب في حقيقته طريقة للاجتهاد، وليس سدًّا لأبوابه بالتقليد، ولهذا التخريج فوائد أخرى، منها إضافةً إلى ما سبق دفع الإشكال، وإزالة اشتباه الحادثة بغيرها، والتفريق بين مقام الفتيا ومقام البحث والنظر.

ومثاله: مسألة زكاة الحلي، نصَّ الشافعي في الأم: (٣/ ١٠٧) على أنه لا زكاة في الحلي المباح، ثم ذكر قولين آخرين في المسألة، وهما: قول مَن قال فيه الصدقة، وقول مَن قال فيه الزكاة، ثم خرَّج عليهما ما ينبني من الفروع ليحصل التمييز بين الأقوال، ومعرفة التفريع على الأصول، وهذه صنعة الفقه.

(٢) ونقل ذلك عنه في مسائل كثيرة، منها: نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، أخذ فيها بالحديث وترك القياس، مع أن الحديث ضعيف، وحكى الجصاص ذلك في أصوله: (٣/ ٣٦١) عن أبي يوسف أيضًا في أقوال الصحابة.

(٣) أي: في كتابين، أو بابين من أبواب الفقه، كل قول في كتاب أو باب، أو أحدهما في كتاب من كتبه، والآخر من رواية أحد أصحابه عنه في غير الكتب.

(٤) **ومثاله**: مَن نكح امرأة بشرط الخيار، فقال في موضع بفساد النكاح، وقال في موضع آخر بفساد←

ومنها ما نصَّ فيها علىٰ قولين، ولم يبين الصحيحَ منهما حتى مات، **ويُقال**: إنَّ هذا لم يُوجد إلا في بضع عشرة مسألة[1].

الصَّداق دون النكاح، وقد حمل فقهاء المذهب كلَّ قول على حالة، فحملوا الأول على أن اشتراط الخيار كان في عقد النكاح، وحملوا الثاني على أن اشتراط الخيار كان في الصَّداق، فيفسد المسمَّىٰ ويجب مهر المثل، وهو الأظهر، ويوجد قول آخر مخرج على الأول، وهو: يصح النكاح والمهر كلاهما ويجب المسمَّى. وانظر الروضة للنووي: (٥/ ١٢٧).

(١) على ما قاله القاضي أبو حامد المروَرُّوذي، وحكاه الشيخ عنه في الشرح. وفي حصر المسائل بهذا العدد نظر، والأمر بحاجة لاستقراء مستقصٍ لكتب الشافعي ونصوصه. وهذه المسائل خلاف مسائل القديم والجديد، وما ثبت رجوعه عنه، أو علم تأخر أحد القولين عن الآخر، وهي مما أُخذ على الإمام، وشغب عليه بسببها بعض المتعصبين كما سلف، **والظاهر** أنه ذكرها في مقام البحث والنظر، دلالة على انحصار الحق عنده في قولين وإبطال ما عداهما، وليس في مقام الفتيا والحكم مما يقتضي الجزم بأحدهما، وهذا من إخلاصه ﷺ، ووقوفه عند حدود الله، وعدم تجاوزه ما ليس له به علم.

ومثالها: ما ذكره في الأم: (٦/ ١٩٣) في مسألة إذا نكح الرجل المرأة بصداق فوهبته له قبل الطلاق ثم طلقها فأراد أن يرجع عليها بنصف الصداق، قال الشافعي «فلا يجوز فيها إلا واحد من **قولين**: **أحدهما**: أن يكون العفو إبراءً له مما لها عليه، فلا يرجع عليها بشيء قد ملكه عليها...، **والثاني**: أن له أن يرجع عليها بنصفه، كان العفو قبل القبض أو بعد القبض والدفع إليه، وذلك أنه قد ملكه عليها بغير الوجه الذي وجب لها عليه».

ومنها: مسائل روي عنه فيها قولان، ولم يُعلم رجوعه عن أحدهما، ولا تقدُّم أحدهما على الآخر، وهي عديدة، ولفقهاء المذهب في الترجيح بين هذه الأقوال وتصحيحها طرق واختلافات، أثرت المذهب بالأقوال والاجتهادات، وهم يعبرون عن ذلك بالصحيح، والأصح، ومقابل الأول: الضعيف، وذلك عند ضعف الخلاف، ومقابل الثاني: ما كان دونه في الصحة، وذلك عندما يشتد الخلاف.

وهذا جائز؛ **لأنه** يجوز أن يكون قد دلَّ الدليلُ عنده علىٰ إبطال كل قول سوى القولين، وبقي له النظر في القولين، فمات قبل أن يبيِّن، كما رويناه في قصة عمر ﷺ في أمر الشورىٰ، وكما قال أبو حنيفة في الشكِّ في سؤر الحمار[(١)].

فصل [في القول بعد القول]

فأمَّا إذا ذكر المجتهد قولًا، ثم ذكر قولًا آخر بعد ذلك، كان ذلك رجوعًا عن الأول[(٢)].

ومِن أصحابنا مَن قال: ليس ذلك برجوع، بل هو تخريجٌ للمسألة على قولين.

وهذا غير صحيح؛ **لأن** الثاني مِن القولين يناقض الأول، فكان ذلك رجوعًا عن

← **ومثالها**: إذا دُبغ جلد الميتة وعليه شعر، فيه للإمام قولان مشهوران: **أولهما**: لا يطهر الشعر بالدباغ، لأنه لا يؤثر في تطهيره، وهو نصه في الأم. **وثانيهما**: أنه يطهر لأنه شعر نابت على جلد طاهر، فكان كالجلد في الطهارة، وهو رواية الربيع بن سليمان الجيزي عنه، وقد صحح فقهاء المذهب الأول، وعبروا عنه بالأصح.

ومِن تعدد أقوال الإمام في بعض المسائل واختلاف الأصحاب في تصحيحها والتخريج عليها كثرت فروع المذهب ومسائله، وصدق في ذلك قول الإمام النووي في أول المجموع: «واعلم أن كتب المذهب فيها خلاف شديد بين الأصحاب، بحيث لا يحصل للمطالع وثوق بكون ما قاله مصنف منهم هو المذهب حتى يطالع معظم كتب المذهب المشهورة».

(١) لشبهه بالهرة من وجه، وبالسباع من آخر.

(٢) وهذا إذا لم ينصَّ على الرجوع، وأمَّا إذا نصَّ عليه فلا كلام، وتصير المسألة كالقديم والجديد مع النص على الرجوع. وقد سلف التمثيل له، بمسألة هلاك الصَّداق قبل القبض، ونص الربيع على آخر القولين منهما.

الأول، كالنَّصين في الحادثة.

فصل [في إعادة أحد القولين بعد النص عليهما]

فأمَّا إذا نصَّ على قولين[١]، ثم أعاد المسألة وأعاد أحدَ القولين، كان ذلك اختيارًا للقول المعاد.

ومِن أصحابنا مَن قال: ليس ذلك باختيار، والأول: **أصح؛ لأن الثانيَ يضادُّ القولَ الأول**[٢]، فصار كما لو نصَّ في الابتداء علىٰ أحد القولين، ثم نصَّ على القول الآخر[٣].

فصل [في قول المجتهد: ولو قال قائل كذا كان مذهبًا]

فأمَّا إذا قال المجتهدُ في الحادثة بقول، ثم قال: ولو قال قائلٌ كذا وكذا كان مذهبًا، لم يجز أن يُجعَل ذلك قولًا له[٤].

ومِن أصحابنا مَن قال: يُجعل ذلك قولًا آخر[٥].

(١) أي: معًا في موضع واحد.

(٢) والمراد بالمضادَّة هنا المخالفة، وليس التناقض على اصطلاح المناطقة.

(٣) وتفصيل ذلك وتبيين وجوهه بالتفصيل، مع الأمثلة التطبيقية من كتب الإمام يحتاج إلى دراسة استقرائية شاملة، لم أقف على من قام بها، على أن الأصوليين ذكروا معالم ذلك إجمالًا كما سلف، وأفرد بعضهم ذلك بالتأليف، كالغزالي في «حقيقة القولين».

(٤) ومثلُ هذا قول بعضهم: وتحتمل المسألة كذا وكذا، أو: فيها احتمال، ومثله أيضًا: ما روي أن بعض الصحابة كعمر ﷺ قالوا في مسائل: «لو لم نسمعْ بهذا لقضينا بغيره»، ثم لا يدل ذلك على أن ذلك أقوالهم.

(٥) للاحتمال الذي أبداه.

وهذا غير صحيح؛ لأن هذا إخبارٌ عن احتمال المسألة قولًا آخر، فلا يجوز أن يُجعل ذلك مذهبًا له.

فصل [فيما يقتضيه قياس قول المجتهد]

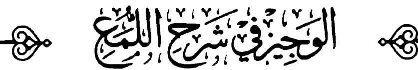
وأمَّا ما يقتضيه قياسُ قول المجتهد(١)، فلا يجوز أن يُجعل قولاً له(٢).

ومن أصحابنا مَن قال: يجوز أن يُجعل ذلك قولًا له.

وهذا غير صحيح؛ لأن القولَ ما نصَّ عليه، وهذا لم ينصَّ عليه، فلا يجوز أن يُجعل قولًا له(٣).

فصل [في النص على الحكم وضده في مسألتين]

إذا نصَّ في حادثة علىٰ حكم، ونصَّ في مثلها علىٰ ضدِّ ذلك الحكم، لم يجز نقلُ



(١) مثل الذي يخرجه بعض أصحاب الشافعي من المسائل على قوله، ويجعلونه مِن المذهب، ويقولون: حكمه حكم المنصوص عليه.

(٢) وهذا ما يعبر عنه بعضهم بقوله: **لازم المذهب ليس بمذهب**.

(٣) وإن كان يجوز نقده والاعتراض عليه، لاستلزام قوله قولًا آخر قام الدليل على بطلانه، **قال الشيخ**: «ولهذا قال الشافعي: ولا ينسب إلى ساكت قول». **قلت**: وهذا أيضًا من معاني هذه العبارة التي اتخذها بعضهم حجة على إبطال الإجماع السكوتي، وقد سلف الكلام عليها في أقوال الصحابة، وعلى هذا الذي قرره الشيخ لا يقال في فروع الفقه المخرجة على قول الإمام إنها مذهب الشافعي، بل: **مذهب فقهاء الشافعية**.

القول في إحدى المسألتين إلى الأخرىٰ(١).

ومِن أصحابنا مَن قال: يجوز نقل الجواب في كل واحدةٍ مِن المسألتين إلى الأخرىٰ، وتخريجُهما علىٰ قولين(٢).

وهذا غير صحيح؛ لأنه لم ينصَّ في كل واحدة منهما إلا علىٰ قول، فلا يجوز أن يُنسب إليه ما لم ينصَّ عليه، ولأن الظاهر أنه قصد الفرقَ بين المسألتين، فمَن جمَع بينهما فقد خالفه(٣).

(١) لأن الإمام لما فرق بين المسألتين في الحكم دلَّ بذلك علىٰ أن بينهما فرقًا، وأن التماثل بينهما ليس مِن كل وجه.

(٢) واستدلوا بحمل الرقبة المطلَقة على المقيَّدة بالإيمان في كفارتي الظهار والقتل.
وأجيب بأنها خلاف مسألتنا، فإنه نصَّ في كل واحدة من المسألتين على حكم بخلاف ما نصَّ على الأخرى، فلا يجوز القياس مع التصريح بالخلاف، مثل النص على تتابع الصيام في كفارة القتل والظهار، والنصِّ على تفريق الصيام في تمتع الحج، فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر.

(٣) قلت: وهذا هو الصحيح المتجه في المسألة، وإن خالفه بعض فقهاء المذهب، فكثَّروا بذلك الأقوال، ووعَّروا مسالك الترجيح، وصار في كل مسألة من المسألتين المتشابهتين عندهم قولان: أحدهما منصوص عليه فيها، والآخر مخرَّج على نصه في المسألة الثانية المشابهة لها، ثم ولَّدوا من ذلك فروعًا كثيرة متعارضة، واختلفوا في تصحيحها، حتى آل الأمر من جرَّاء النقل والتخريج والتفريع إلى مخالفة نصِّ الإمام في المسألتين جميعًا، وقد نبه الإمام أبو شامة المقدسي على فساد ذلك، ووقوع الخلل في كتب المذهب من جهته، في خطبة الكتاب المؤمَّل للرد إلى الأمر الأول: (ص١٦٠ ـ ١٧٤).
وهذا التخريج الذي صرح الشيخ بعدم صحته أكد الإمام أبو المظفر ابن السمعاني في قواطع الأدلة: (٥/ ٦٧) أنه غلط، لأن المسالتين إن كان بينهما فرق امتنع أن يكون قوله في كل←

↞ واحدة من المسألتين إلا ما نصَّ عليه فيها، وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قوله فيهما أن يكون في وقت أو وقتين، فإن كانا في وقتين فلا إشكال في ذلك، لكثرة تغير الاجتهاد من الأئمة، ويكون المتأخر من القولين هو المذهب، وإن قالهما في وقت واحد في موضعين فإن علم المتقدم من المتأخر، كان الحكم للمتأخر، وإن لم يعلم رُجِّح أحدهما بأصول المذهب، أو بتكرار أحد القولين، أو بالتفريع عليه، أو بالعمل به، وإن قالهما في موضع واحد دون ترجيح أحدهما على الآخر صراحة أو إشارة، كما سبق، فمؤدَّىٰ ذلك توقف الإمام عن الجزم بأحدهما، مع انحصار البحث فيهما، وإبطال ما عداهما.

ومن أمثلة التخريج والنقل مع توهُّم تماثل الأقوال: ما حكاه الشيخ في بيع الثمار من المهذب قال: «وإن كان له شجرة تحمل حملين، فباع أحد الحملين بعد بدو الصلاح، وهو يعلم أنه يحدث الحمل الآخر ويختلط به ولا يتميز فالبيع باطل، وقال الربيع: فيه قول آخر: أن البيع يصح، ولعله أخذه من أحد القولين فيمن باع جذَّة من الرطبة، فلم يأخذ حتى حدث شيء آخر، أن البيع يصح في أحد القولين، والصحيح هو الأول»، وقال النووي في شرحه عن قول الربيع: «قال المحاملي: هذا ليس بمنصوص، وإنما أخذه الربيع من أحد القولين فيما إذا باع جذَّة من الرطبة، فلم يجذه المشتري حتى حدثت أعيان أخر، فإن الشافعي نصَّ في تلك المسألة على قولين، فخرَّج الربيع قولًا آخر في هذه المسألة بناءً على تلك، وغلط في هذا، والمذهب أن البيع يبطل قولًا واحدًا، والفرق أن الرطبة تباع على شرط القطع فالبيع معلوم مقدور على تسليمه».

ومثله أيضًا مسألة موت أحد المتراهنين قبل قبض الرهن، فقد نصَّ الشافعي في الرهن من الأم: (٤/ ٣٦٣) علىٰ أنه إذا مات المرتهن لم ينفسخ الرهن، ونصَّ في التفليس على أنه إذا مات الراهن لم يكن للمرتهن قبض الرهن من الورثة، وقال الشيخ في المهذب: «فمِن أصحابنا مَن جعل ما قال في التفليس قولًا آخر: إن الرهن ينفسخ بموت الراهن، ونقل جوابه فيه ↞



← إلى المرتهن وجوابه في المرتهن إليه، وجعلهما على قولين، **أحدهما** ينفسخ بموتهما، لأنه عقد لا يلزم بحال، فانفسخ بموت العاقد، كالوكالة والشركة. **والثاني**: لا ينفسخ لأنه عقد يؤول إلى اللزوم فلم ينفسخ بالموت، كالبيع في مدة الخيار، ومنهم من **قال**: يبطل بموت الراهن ولا يبطل بموت المرتهن، لأن بموت الراهن يحلُّ الدَّين ويتعلق بالتركة، فلا حاجة إلى بقاء الرهن، وبموت المرتهن لا يحلُّ الدَّين، فالحاجة باقية إلى بقاء الرهن، ومنهم من **قال**: لا يبطل بموت واحد منهما قولًا واحدًا...».

قلت: والخلاصة في هذه المسألة كما قال النووي في شرح المهذب ثلاثة طرق: **الأول** منها النقل والتخريج على قولين، **والثاني**: ينفسخ بموت الراهن دون المرتهن، **والثالث**: لا يبطل بموت واحد منهما، ويقوم وارث كل واحد منهما مقامه. وهذا المثال يظهر ما في قضية نقل الأقوال ثم التخريج عليها من الخلل الذي حذَّر منه الإمام أبو شامة، وهو يبتعد عن فقه المسألة وأدلتها، بارتكاب الأقوال المتعارضة، بما لا يجوز نسبته إلى الإمام بحال.

وأمَّا قول الشيخ في الشرح: «فأما إذا نصَّ في مسألة على حكم، ونصَّ في غيرها على حكم يخالفه، ولا يمكن الفصل بين المسألتين بوجه، فلا خلاف أنَّ جوابه في إحداهما يُنقل إلى الأخرى، ويخرَّجان على قولين، ويكون حكمهما حكمَ مسألة واحدة نصَّ فيها على قولين». فقد جرى فيه على خلاف ما صرَّح به هنا مِن بطلان هذا المسلك وفساده. وهذا دليل يُضاف إلى نظائره من الأدلة التي سبق ذكرها في مواضعها على أن نسخة الشرح المطبوعة كانت على نسخة متقدمة من اللمع رجع الشيخ عن بعض آرائه فيها إلى ما ذكره في النسخ النهائية.

باب القول في اجتهاد رسول الله ﷺ والاجتهاد بحضرته

يجوز الاجتهادُ بحضرة رسول الله ﷺ(١).

ومن أصحابنا مَن قال: لا يجوز.

دليلنا: أنَّ النبي ﷺ «أمرَ سعدًا أنْ يحكُمَ في بني قُريظة فاجتهدَ بحضرته»(٢)، **ولأن** ما جاز الحكم به في غَيبة رسول الله ﷺ جاز الحكمُ به في حضرته كالنصِّ.

فصل [في اجتهاده ﷺ]

وقد كان يجوز لرسول الله ﷺ أنْ يحكم في الحوادث بالاجتهاد(٣).

وِمن أصحابنا مَن قال: ما كان له ذلك(٤).

(١) **ومثاله:** اجتهاد أبي بكر وعمر في أسارى بدر بحضرته ﷺ. وإذا جاز ذلك فمِن باب أولى أن يجوز الاجتهاد في حياته بغير حضرته، كما يشير إليه حديث معاذ لما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن، وله أمثلة أخرى كثيرة، منها: اجتهاد عمرو بن العاص في التيمم بدلًا من غسل الجنابة لشدة البرد في غزوة ذات السلاسل، فيما أخرجه أحمد (١٧٨٤٥) وأبو داود (٣٣٤) عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٤١٢٢) ومسلم (١٧٦٩) وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري.

(٣) وذلك عند عدم الوحي، أو تأخره مع قيام الحاجة لبيان الحكم.

(٤) وهو مذهب بعض المعتزلة. واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ ←

لنا هو: أنه إذا جاز لغيره من العلماء الحكم بالاجتهاد(١)، فلأَن يجوزَ للرسول ﷺ وهو أكمل اجتهادًا أولىٰ(٢).

فصل [في جواز الخطأ فيه]

وقد كان الخطأ جائزًا عليه، إلا أنه لا يُقَرُّ عليه.

ومِن أصحابنا مَن قال: ما كان يجوز عليه الخطأ(٣).

وهذا خطأٌ لقوله تعالىٰ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، فدلَّ علىٰ أنه أخطأ(٤)، ولأن مَن جاز عليه السهو والنِّسيان جاز عليه الخطأ كغيره.

← يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، وأجيب بأن الحكم بالاجتهاد حكمٌ بالوحي إجمالًا لاستناده إليه، وليس بالهوى والتشهي.

(١) مع أنهم غير معصومين، ويجوز إقرارهم على الخطأ.

(٢) لأنَّ الاجتهاد في حقه ﷺ مرتبة كمال، وليس نقصًا حتى ينزَّه عنه، وهو لا يقرُّ على الخطأ فيه، فيؤول اجتهادُه إن وقع إلى القطع واليقين، بتقرير الله تعالى له، بخلاف اجتهاد غيره.

(٣) واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤].

(٤) أي: ما عند الله من الحكم، إلا أن الأكمل في الأدب على هذا القول تجنب إسناد هذا اللفظ المباشر وما يشتق منه إليه ﷺ، بل يعبر بعبارة أخرى تفيد المقصود، نحو: فدل على جواز الخطأ عليه في الاجتهاد.

على أن الخلاف في هذه المسألة علمي أصولي، فلا يجوز لمن يعتنق القول الآخر أن يرمي المخالفين في المسألة بعدم توقير النبي ﷺ، لتجويزهم الخطأ في الاجتهاد عليه؛ إذ لا يخفى أنه كفر والعياذ بالله.

فصل [في تعبد الله النبي بوضع الشرع]

ويجوز أن يتعبَّد الله النبيَّ ﷺ بوضع الشَّرع، فيقول له: افرضْ وسُنَّ ما ترىٰ أنه مصلحةٌ للخلق(١).

وقال أكثر القدَرية: لا يجوز(٢).

وهذا خطأ؛ لأنه ليس في ذلك تجويزُ إحالةٍ ولا فساد، فوجب أنْ يكون جائزًا(٣).

الوجيز في شرح اللمع

(١) وعليه يجوز إطلاق لفظ الشارع، والمشرِّع عليه ﷺ، وهذا يرتبط بقضية جواز اجتهاده ﷺ، وقد سبق أن الله تعالى لا يقره علىٰ خلاف ما عنده من الحق، فيصير اجتهاده بعد تقرير الله تعالى له بمثابة الوحي المباشر.
وعليه يحمل ما ورد مِن قوله ﷺ: «إلا الإذْخِر» لما سأله ذلك عمه العباس، وهو يذكر ما لا يجوز قطعه مِن شجر الحرم، فيما أخرجه البخاري (١٨٣٤) ومسلم (١٣٥٣) من حديث ابن عباس.

(٢) والمراد بهم المعتزلة، ومن تابعهم، والذي يحملهم على اعتناق هذا القول ذهابهم إلى كون الشرائع مبنية على المصالح لا على التوقيف.
ويردُّ عليهم أدلة كثيرة، منها: قوله ﷺ لما سئل عن الحج، أفي كلِّ عام هو؟ فقال: «لو قلتُ نعم لوجبت ولما استطعتُم، ذروني ما تركتكم، فإنما هلك مَن قبلكم بسؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». أخرجه البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة.

(٣) وعلى مَن منعه مِن هؤلاء وغيرهم الدليل، والله على كل شيء قدير، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.
قال عبد القادر الخطيب الحسني بن محمد أبي الفرج: كمل بحمد الله هذا الشرح الوجيز على كتاب اللمع في أصول الفقه، للإمام العلم النظَّار الشيخ أبي إسحاق الشيرازي رضي الله عنه، ←



← وأجزل مثوبته، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، صيِّبًا نافعًا، ينتفع به طلاب العلم عمومًا، ومتفقِّهة الشافعية خصوصًا، اللهم واغفر لي ذنوبي، واستر عيوبي، وعافني وارحمني، واجعله حجةً لي لا حجة عليَّ، اللهم وأسبغ رضوانك على إمامنا أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، وارفع درجته عندك في عليين، وصلِّ اللهم وسلم على نبيك وعبدك سيد ولد آدم محمد بن عبد الله ﷺ، وارزقني جواره في الدنيا وشفاعته في الآخرة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. الدوحة غرة المحرم ١٤٤٦ للهجرة النبوية.

في آخر **الأصل** المخطوط نسخة مكتبة عاطف: تم الكتاب بحمد الله ومنه، كتب بمدينة السلام سنة اثنتين وستين وأربعمئة، بورك لصاحبه، الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليمًا كثيرًا، وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

المسارد

مسرد الآيات

مسرد الأحاديث

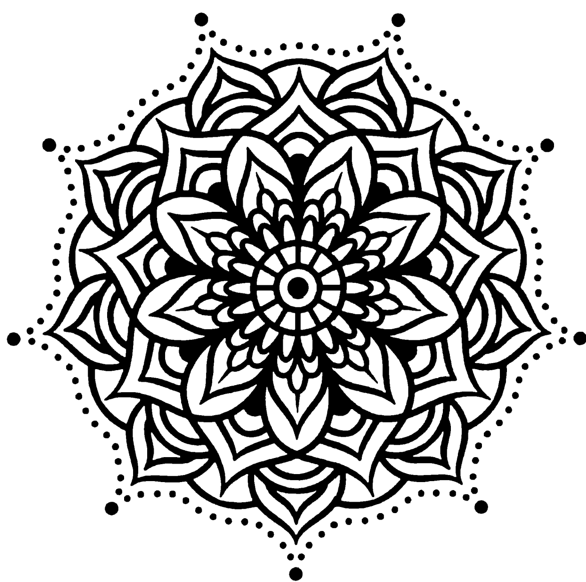
مسرد الآثار

مسرد الأعلام

مسرد التعاريف والمصطلحات

مسرد المصادر

مسرد المواضيع



مسرد الآيات

الآية ورقمها	ص
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾: ٣٨	٨٨ ٢٣٠ ٤٣١
﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾: ٤٨	٢٧٧
﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾: ٨٩	٢١٧
﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾: ٨٩	٢٨٥
﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾: ٩٠	٨٩
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾: ٩١	٤٣٠
﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾: ١٤٥	٢١٦

سورة الأنعام

الآية ورقمها	ص
﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾: ٩٠	٢٧٥
﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾: ١٢١	٦٣
﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾: ١٤١	٢١٣ ٢٣٣ ٢٣٦
﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾: ١٤٥	٦٣ ٢٥٩
﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾: ١٥١	٢٣٠
﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾: ١٥٣-١٥٤	٢٨٤
﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾: ١٦٤	٣٥١

سورة الأعراف

الآية ورقمها	ص
﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾: ١٢	١٢٢

سورة الأنفال

الآية ورقمها	ص
﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾: ٤١	٤٥٤
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾: ٦٤	١٤٣
﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾: ٦٥	٢٦٦
﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾: ٦٦	٢٥٦ ٢٦٦ ٢٦٨

سورة التوبة

الآية ورقمها	ص
﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾: ٥	١٢٣ ٢٣٠
﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾: ٢٩	١٨٤ ٢١١

الآية ورقمها	ص
﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾: ٣١	١٠٨
﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ﴾: ٣٤	١٦٥
﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾: ٤٣	٥٠٨
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ﴾: ٦٠	٢٨٧
﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾: ١٠٣	١١٠
	١١٣
سورة هود	
﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾: ١٣	١١٧
سورة يوسف	
﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾: ٢	٢٢٩
﴿ قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَن يُحَاطَ بِكُمْ ﴾: ٦٦	٢٧٧
﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾: ٧٢	٢٧٥
﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾: ٨٢	١٠٢
	١٠٤
	١٠٦
	٢٢٠

الآية ورقمها	ص
﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴾: ١٠٠	٢٧٥
سورة الرعد	
﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾: ٦	٢٨٨
﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾: ٣٩	٢٤٩
سورة الحجر	
﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ﴾: ٣٠-٣١	٢٠٧
﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾: ٤٢	٢٠٨
سورة النحل	
﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾: ٤٣	٤٧٨
	٤٨٥
﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾: ٤٤	١٨٣
	٢٦١
	٢٩٤
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾: ٨٩	١٨٤
	٢٦١
﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾: ١٠١	٢٤٧
﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾: ١١٦	٤٦٨



مسرد الأحاديث

مسرد الآثار



مسرد الأعلام



مسرد التعاريف والمصطلحات

مسرد المصادر

التفسير وعلوم القرآن

١ ـ أحكام القرآن، للشافعي، تحقيق عبد الله الداغستاني.

٢ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، بيروت، دار ابن حزم.

٣ ـ المفردات، للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داودي، دار القلم دمشق.

٤ ـ الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، طبعة المدينة المنورة.

الحديث وعلومه

١ ـ الموطأ، للإمام مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٢ ـ المسند، للإمام أحمد بن حنبل، بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

٣ ـ المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.

٤ ـ المصنف، لابن أبي شيبة، تحقيق محمد عوامة، شركة دار القبلة.

٥ ـ صحيح الإمام البخاري، مع فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة.

٦ ـ صحيح الإمام مسلم، مع شرح النووي، مصورة عن طبعة القاهرة.

٧ ـ الكتب الستة، موسوعة السنة النبوية، دار السلام، الرياض.

٨ ـ معالم السنن، شرح سنن أبي داود، للخطابي، طبعة وزارة الأوقاف القطرية.

٩ ـ سنن الدرقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

١٠ ـ الكفاية في قوانين الرواية، للخطيب البغدادي، طبعة الهند.

١١ ـ جامع بيان العلم، لابن عبد البر، دار ابن الجوزي، الرياض.

١٢ ـ السنن الكبرى، للبيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣ ـ شرح معاني الآثار، للطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

١٤ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، طبعة مصورة.

١٥ ـ فتح القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي، القاهرة.

١٦ ـ تخريج أحاديث اللمع، لعبد الله الغماري، تحقيق يوسف المرعشلي، بيروت.

الفقه

١ ـ الأم، للإمام الشافعي، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار ابن حزم، بيروت.

٢ ـ مختصر البويطي، تحقيق علي القره داغي.

٣ ـ مختصر المزني، تحقيق زهري النجار، القاهرة.

٤ ـ المبسوط، للسرخسي، طبعة مصورة.

٥ ـ التنبيه، لأبي إسحاق الشيرازي، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.

٦ ـ **المحلّى**، لابن حزم الظاهري، مصورة عن الطبعة المنيرية، القاهرة.

٧ ـ **المغني**، لابن قدامة المقدسي، بإشراف عبد المحسن التركي، طبعة الرياض.

٨ ـ **المجموع شرح المهذب** للنووي، مع تكملة نجيب المطيعي، القاهرة.

٩ ـ **الروضة**، للإمام النووي، تحقيق عبده كوشك، طبعة وزارة الأوقاف القطرية.

١٠ ـ **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، لابن مازة البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت.

أصول الفقه

١ ـ **الرسالة**، للإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة.

٢ ـ **اللمع**، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق عبد القادر الخطيب الحسني، دار الحديث الكتانية.

٣ ـ **شرح اللمع**، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب، تونس.

٤ ـ **التبصرة**، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق حسن هيتو، دار الفكر دمشق.

٥ ـ **المعونة في الجدل**، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب، تونس.

٦ ـ **أصول السرخسي**، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الهند.

٧ ـ **الفقيه والمتفقه**، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي.

٨ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لأبي الوليد الباجي.

٩ ـ **العدة في أصول الفقه**، لأبي يعلى الفراء، تحقيق أحمد المباركي، مؤسسة الرسالة.

١٠ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لابن حزم الأندلسي، مصورة عن الطبعة المصرية.

١١ ـ **قواطع الأدلة**، لأبي المظفر ابن السمعاني، تحقيق عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض.

١٢ ـ **المستصفى**، لأبي حامد الغزالي، مصورة عن الطبعة الأميرية.

١٣ ـ **المحصول**، لفخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.

١٤ ـ **البحر المحيط**، لبدر الدين الزركشي، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية.

١٥ ـ **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، للتلمساني، المكتبة العصرية، صيدا.

١٦ ـ **شرح تنقيح الفصول**، للقرافي، شركة الطباعة الفنية، القاهرة.

١٧ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، للشاطبي، تعليق عبد الله دراز، مصورة عن الطبعة المصرية.

١٨ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، للشوكاني، دار ابن كثير، دمشق.

١٩ ـ **بغية المشتاق شرح اللمع لأبي إسحاق**، للفاداني، تحقيق أحمد درويش، دار ابن كثير، دمشق.

٢٠ ـ **الشرائع السابقة في الكتاب والسنة**، لمحمد الشتيوي.

٢١ ـ **علم أصول الفقه**، لعبد الوهاب خلاف، دار الكتاب العربي.

التاريخ والتراجم

١ ـ **آداب الشافعي ومناقبه**، لابن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق.

٢ ـ **طبقات الفقهاء**، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت.

٣ ـ **تاريخ بغداد**، للخطيب البغدادي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب.

٤ ـ **مناقب الشافعي**، للبيهقي، تحقيق السيد أحمد صقر.

٥ ـ **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، لابن عبد البر، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

٦ ـ **تاريخ دمشق**، لابن عساكر، دار الفكر، بيروت.

٧ ـ **الأنساب**، للسمعاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

٨ ـ **وفيات الأعيان لابن خلكان**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ببيروت.

٩ ـ **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، مؤسسة الرسالة، بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت.

١٠ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت.

١١ ـ **مقدمة تاريخ ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي.

١٢ ـ **توالي التأنيس بمعالي محمد بن إدريس**، لابن حجر العسقلاني.

١٣ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، لابن حجر العسقلاني، طبعة مصورة.

١٤ ـ **مرآة الجنان**، لليافعي، مصورة مؤسسة الأعلمي، بيروت.

١٥ ـ **تاريخ الأدب العربي**، كارل بروكلمان، دار المعارف، القاهرة.

١٦ ـ **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت.

١٧ ـ **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨ ـ **الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية**، لمحمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق.

معاجم اللغة والبلدان والكتب

١ ـ **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت.

٢ ـ **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت.

٣ ـ **المصباح المنير**، للفيومي، مصورة عن الطبعة الأميرية، القاهرة.

٤ ـ **القاموس المحيط**، للفيروزابادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لحاجي خليفة، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.



مسرد المواضيع

